This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

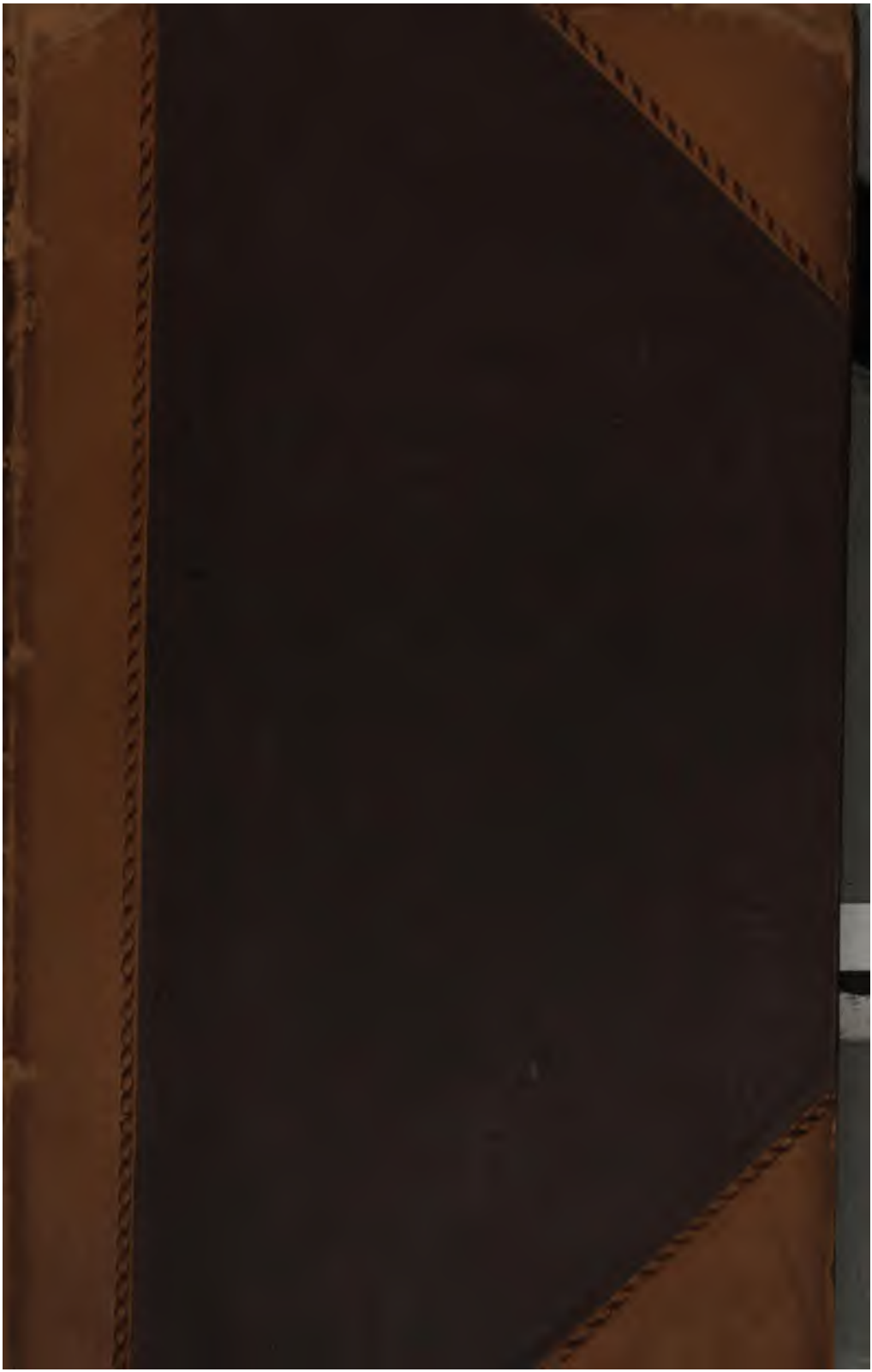
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

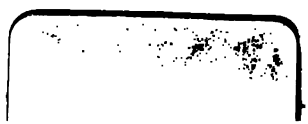
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



49.277.



מדרש הזוהר

Die

Religionsphiloſophie des Sohar

und

ihr Verhältniß zur allgemeinen jüdiſchen Theologie.

—

Zugleich

eine kritiſche Beleuchtung der Franck'ſchen „Kabbala."

Von

D. H. Joël,

Rabbiner in Schwerſenz.

Mit einer Abbildung.

Leipzig,

C. L. Fritzſche.

—

1849.

Posen, gedruckt bei W. Decker & Comp.

Meiner

geliebten und hochverehrten Gemeinde

in Liebe und Ehrfurcht

gewidmet.

Nächst meinem theuren, in Gott seligen Vater [1]), dessen gesegnetem Andenken hier in kindlicher Ehrfurcht eine Thräne der Wehmuth zu weihen, mir um so heiligere Pflicht ist, als ich, hätte es dem Allvater gefallen, ihn noch unter den Lebenden zu lassen, meine litterarischen Erstlinge wohl keinem Andern hätte darbringen mögen, als dem, an welchen mich noch innigere Bande als die des Blutes knüpften — die des treuen Schülers an seinen Lehrer, des dankbaren Zöglings an seinen Erzieher, des jüngern Freundes an seinen ältern Freund und Rathgeber — keinem Andern als dem Tugendvorbilde, welchem nachzustreben mein Bemühen, welches zu erreichen mein kühnster Wunsch und die Aufgabe meines Lebens ist; nächst diesem meinem theuren, unvergeßlichen Vater, sage ich, bist Du es, meine geliebte und hochverehrte Gemeinde, der eine öffentliche Huldigung zu zollen ich am Meisten mich hingezogen fühle.

---

[1]) Ob.-Rab. Heymann Joël, geb. 1792 (תקנב) in Inowraclaw, bekleidete in seinem 20. Lebensjahre das Dajanat daselbst, in seinem 30. das Rabbinat in Birnbaum, in seinem 40. das in Schwerin a. W., wo er, von Jedermann geliebt und geehrt, in seinem 53. starb. Ueber sein segensreiches Wirken (Gründung höherer Talmudschulen, Regelung und Verbesserung des Cultus ꝛc.), wie über sein in ausgezeichnetem Maße sanftes, alle Herzen gewinnendes Wesen, s. allg. Z. d. Judenth. 1845. Nr. 33. und Fürstenthal's „Rückblick auf das Jahr 1845" in Klein's Kalender für 1846. Es ist der sehnlichste Wunsch seiner hinterbliebenen, ihn tief betrauernden Frau und Kinder, den reichhaltigen Schatz seiner rabbinisch-litterarischen Verlassenschaft — worunter besonders ein großes, gemeinnütziges, namentlich für angehende jüdische Theologen berechnetes Werk über den Codex Jore Dea, die Frucht 20jährigen unermüdlichen Fleißes, sich auszeichnet — recht bald der Oeffentlichkeit übergeben zu können.

Wie könnte es auch anders sein? Die unaufhörlichen Beweise von Anhänglichkeit und Liebe, welche Sie, theure Mitglieder meiner Gemeinde, Alle ohne Ausnahme, mir bei allen Vorkommnissen so unverholen an den Tag legen, mußten schon längst den Wunsch in mir erzeugen, Ihnen einmal öffentlich meine Erkenntlichkeit auszusprechen. Denn ist es auch eine bekannte Wahrheit, daß der Edelsinn auf jeden Dank verzichtet, so ist es nicht minder wahr, daß das dankerfüllte Herz sich dessen nicht entschlagen kann. Ich glaube aber dieses Erkenntlichkeitsgefühl nicht besser bethätigen zu können, als wenn ich, außer meinen amtlichen Pflichten und Obliegenheiten, auch meine Mußestunden ganz Ihnen weihe. Vorliegende Schrift ist eine Erstlingsfrucht dieser Muße; und sollte sie auch dem größern Publikum, dem ich sie hiermit zugleich übergebe, als eine noch nicht völlig gereifte erscheinen, so bin ich doch schon im Voraus Ihrer gütigen Nachsicht gewiß. „Alle Fehler bedeckt die Liebe" lehrt ja schon der weise König.

So nehmen Sie denn diese geringe Gabe, wenn auch nur als schwachen Beweis ungeheuchelter Liebe und Hochachtung, wohlgefällig auf. Ich weihe sie Ihnen mit dankbarem Herzen und mit dem aufrichtigen Wunsche: daß der Allgütige Sie in Ihrer Gesammtheit segnen möge.

Schwersenz, im April 1849.

Joël.

Vorrede.

In einer Zeit, wie die unſrige, wo die Tagesintereſſen die ganze Aufmerkſamkeit abſorbiren, dürfte es vielleicht von vorn herein nicht zu erwarten ſein, daß ein ausſchließlich im Dienſte ſtrengwiſſenſchaftlicher Forſchung abgefaßtes Werk große Theilnahme erwecke. Bedenkt man indeß einerſeits, daß der menſchliche Geiſt — ſoll er anders auf der Höhe der Zeit ſich erhalten, ſoll er nicht, ſich meiſt in oberflächlichen, leicht ſich verflüchtigenden Theorien bewegend, Gefahr laufen, endlich ganz in bodenloſe Subjectivität zu verfallen — des Reinwiſſenſchaftlichen für die Länge nicht entbehren kann; berückſichtigt man anderſeits, daß ſo manche ſcientiviſche Leiſtung bei reiflichem Nachdenken ſelbſt dieſen Tagesintereſſen um Vieles näher ſteht, als man anfänglich geglaubt; — ſo hoffen wir auch für vorliegende Schrift einen freundlichen, aufmerkſamen Blick beanſpruchen zu dürfen.

Trotz der überall ſich kundgebenden Lauigkeit in religiöſen Dingen, oder vielmehr — ſo paradox es auch ſcheinen mag — eben wegen dieſer Lauigkeit, läßt ſich der *Geiſt der Religion* vorausſichtlich ſchon in nächſter Zukunft als eine der wichtigſten und vorherrſchendſten Zeitfragen bezeichnen. Je größere Fortſchritte die Umwandlung des Polizeiſtaats in einen Rechtsſtaat macht, je weniger Spielraum dem früheren Bevormundungsſyſtem gelaſſen, und je loſer ſomit das zwingende Band äußerer Gewalten in Betreff der Sitten und Gewiſſensſachen wird; um ſo dringender muß das Bedürfniß eines *innern* Halts, eines unerſchütterlichen religiöſen Princips hervortreten. Und zwar kann hier um ſo weniger von einer particulären, in irgend einem ausſchließlich confeſſionellen Gepräge ſich manifeſtirenden Religioſität die Rede ſein, je weniger die mündig gewordene oder doch mündig ſich erachtende Zeit auf Autoritäten, Traditionen und Dogmen giebt. Soll das halsſtarrig gewordene Zeitalter ſich freiwillig wieder in das Joch der Geſetzlichkeit und Ordnung fügen, ſo muß dieſes Joch nicht nur ein ſanftes, ſondern auch ein als nothwendig erkanntes, von der eigenen

Ueberzeugung gebotenes sein. Hier kann der Abgang äußerer Gewalt nur durch die zwingende Macht des Geistes, und zwar jenes höheren Geistes, der in allen Religionen sich abspiegelt, weil er das ihnen Allen Gemeinsame ist, ersetzt werden. Soll aber dieser allgemein-religiöse Geist gepflegt und gekräftigt; soll er — das Gute ermunternd und fördernd, das Böse verscheuchend oder im Keime erstickend — ein sorgsamer und zuverläßiger Tugendwächter, ein unfehlbarer, unbestechlicher Sitten- und Gewissensrath werden: so muß der Staat von der früher beliebten, jetzt schon vielfach verlassenen Methode ganz zurückkommen und, anstatt selbst Partei nehmend, eine oder einige bestimmte Erscheinungsformen dieses Geistes auf Kosten aller übrigen zu bevorzugen, es vielmehr sein angelegentliches Bestreben sein lassen, über allen Parteien stehend, den unter mannigfachen Modalitäten zur Erscheinung kommenden Geist der Religion in seiner Totalität zur Geltung zu bringen, jede von diesem Geiste — unter welchem Namen immer — ausgehende Lebensäußerung nicht nur nirgends und in keiner Weise niederzuhalten, sondern auch nach Kräften zu fördern, zu schützen und sich dafür zu interessiren.

Man halte mir nicht die bereits ausgesprochene Trennung der Kirche vom Staate entgegen, wonach der Staat sich um die Religion nicht zu kümmern hat, somit weder confessionelle Bevorzugungen noch überhaupt irgend eine Einmischung mehr statthaben könne: denn es wird noch immer Momente genug geben, wo sich die Kirche von selbst an den Staat lehnen, wo es ihr wenigstens von Nutzen sein muß, sich der Achtung und aufmunternden Anerkennung desselben erfreuen zu können, und hier ist's, wo ich Gleichmäßigkeit, Unparteilichkeit fordere. Wenn schon früher — um endlich von einer bestimmten Confession zu sprechen — jüdischer Seits oft die Klage laut geworden über Mißachtung des jüdisch-religiösen Geistes, wenn hervorgehoben wurde, daß Emancipationen der Juden doch noch häufiger ausgesprochen würden, als eine Emancipation des Judenthums, daß man die Juden noch eher bürgerlich als geistig emancipiren wolle; so müßte ein systematisches Fortfahren in diesem Sinne jetzt, wo die bürgerliche Gleichstellung zur Regel geworden, um so fühlbarer werden und um so tiefer schmerzen.

Von der Weisheit und Gerechtigkeit deutscher Regierungen ist allerdings ein solches, das geänderte Princip nicht beachtende, absichtliche Fortfahren durchaus nicht zu fürchten, wo nicht etwa eine durch Unkenntniß erzeugte gänzliche Verkennung des jüdisch-religiösen Geistes hier nachtheilig wirken sollte.

Es läßt sich nun nicht läugnen, daß die Mitschuld an der schiefen Stellung des Judenthums zum Theil seine eigenen Söhne trifft. Den modernen jüdischen Gelehrten ist es ein Leichtes über altjüdische, namentlich rabbinische Leistungen den Stab zu brechen, oder — wo eine Ausnahme gemacht wird — diese nur, mit Verwischung ihres ursprünglichen Charakters, von fremden Begriffen durchmengt, der Welt vorzuführen; ein Verfahren, das gewiß nicht geeignet ist, die wirkliche Kenntniß des jüdisch-religiösen Geistes allgemeiner zu machen.

Von allen Disciplinen des Judenthums ist es aber die Kabbala, welche die meisten Unbilden erfahren, die meisten Entstellungen und schiefe Beurtheilungen erlebt, die meisten Verdächtigungen sich zugezogen und am schwächsten ist vertheidigt worden. Und doch ist eine richtige Erkenntniß gerade dieser Richtung des Judenthums zur allgemeinen Beurtheilung desselben unentbehrlich. Die jüdische Lehre spaltete sich bekanntlich schon früh in eine halachische und eine agadische Seite. Die erstere, sich ausschließlich mit dem Practischen (der Gesetzesübung) beschäftigend, bietet fast nichts für die Erkenntniß des eigentlichen Religionssystems. Eine größere Ausbeute liefert die mehr theoretische Agada, und ihre Aussprüche sind es, an welche von jeher die philosophischen Richtungen im Judenthume, deren es vorzüglich zwei gab, so gern anlehnten. Von diesen Richtungen kann die eine (von Saadia, Maimuni ꝛc. ab) die scholastisch-philosophische, die andere (in den Werken der Kabbala niedergelegte) die orientalisch-theosophische genannt werden. Ohne uns hier auf eine Beurtheilung dieser Richtungen einzulassen, muß es uns doch als ausgemacht erscheinen, daß da, wo es sich vorzüglich um Erkenntniß des *ursprünglichen* Geistes des Judenthums handelt, weniger die erste — jene freie, speculative, mehr von Außen herangebrachte und oft aus ihrer Fremdartigkeit gar kein Hehl machende — Richtung, als vielmehr die zweite — die sogenannte mystisch-traditionelle, zum Theil *wirklich* auf ältere Traditionen fußende, jedenfalls aber mehr aus dem Innern des Judenthums heraus sich entwickelnde, obschon auch von Ausschreitungen nicht ganz frei zu sprechende — Richtung ins Auge zu fassen sei [1]). Allein so klar demnach dem Wahrheitsforscher der einzuschlagende Weg vorliegt, so hat dieser Weg doch, der dunkeln und verschlungenen Pfade

[1]) Daß jedoch beide Richtungen bisweilen auch zusammentreffen, sich durchdringen und ergänzen, wird sich in vorliegendem Werke oft genug herausstellen.

wegen, die in ihm zu durchwandern sind, dermaßen seine Schwierigkeiten, daß schon darum allein oft die ganze kabbalistische Richtung dogmatisch wie sittlich verketzert, verdächtigt und verschrien wurde, indem man die Lehre selbst für die in ihr sich darbietenden Schwierigkeiten büßen ließ.

Wenn es uns nun im vorliegenden Werke, dessen Tendenz es ist, diese dunkle Partie der jüdischen Lehre aufzuhellen und zu beleuchten, gelungen sein sollte, so manches schiefe und falsche Urtheil, das von der Wissenschaft wie von dem Leben über die Kabbala gefällt und oft nur aus Mangel an Willen, an Ernst und Muth noch nicht ist zurückgewiesen worden, zu entkräften, und diese selbst als an und für sich zwar unter religiöser Vormundschaft lebend, aber als ein ebenbürtiges Kind jenes höhern Geistes, von welchem alle gesunden Philosopheme und jede auf sittlicher Basis ruhende Theologie abstammen, zugleich aber auch in ihrer durchaus einigen und innigen Beziehung zu der von denselben sittlichen Principien durchdrungenen allgemein-jüdischen Lehre — gegen die entgegenstehende Behauptung der Getrenntheit, ja der gegenseitigen Anfeindung — nachzuweisen: so wäre hiermit eine Aufgabe gelöst, der sich nach dieser Seite hin noch sehr Wenige unterzogen haben; es wäre nämlich der Haupteinwand gegen die Emancipation des jüdischen Geistes — welcher jetzt, wo der aus dem Princip des christlichen Staats hergenommene, durch die Trennung der Kirche vom Staate factisch gehoben ist, nur noch in der Behauptung: „das Judenthum gewähre der Sittlichkeit keine Garantie", bestehen könnte — wiederlegt; wodurch gleichzeitig gegen die bürgerliche Emancipation der Juden wenigstens alle innern Beweise (von solchen geführt, welche die Juden des Judenthums wegen zurücksetzen zu müssen glauben) wegfallen müßten [1]).

Wenden wir uns nun unmittelbarer zum vorliegenden Werke.

---

[1]) Dem Himmel sei Dank, daß wir in dieser letztern Beziehung, wenigstens in unserm deutschen Vaterlande, zu spät kommen. Die starke und mächtige Hand der Vorsehung hat alle Beweise für oder gegen die bürgerliche Emancipation überflüssig gemacht. Doch dürfte (abgesehen von dem noch nicht überflüssig gewordenen Beweise für die geistige Emancipation) die Erwägung des Obenerwähnten den Regierungen und Stände-Kammern derjenigen Staaten, welche die Juden noch immer als Parias behandeln, ja in welchen neben einer durch und durch freien Verfassung den Juden dennoch das Wohnrecht versagt ist (wie namentlich in einigen Cantons der Schweiz und in Norwegen) anzuempfehlen sein.

Die sog. esoterische Lehre des Judenthums, die Kabbala, hat unter den zahlreichen Bearbeitungen, die sie gefunden, sich sehr wenig guter, ihrer würdiger zu erfreuen. Theils fehlte es an gründlichem Quellenstudium. Die neuern Forscher, anstatt selbst an die Originalwerke zu gehen, behalfen sich meist mit Copien und Commentaren. Eben diese sogenannten Commentare haben ihnen aber oft den wahren Gesichtspunct gänzlich verrückt und dadurch das ganze System in Mißkredit gebracht. Theils wurden aber auch die Originale selbst mißverstanden. Anstatt den innern Kern, das metaphysische Princip festzuhalten und von der äußeren Schale, den beigesellten Zufälligkeiten sorgfältig zu trennen, hat man diese verschiedenen Bestandtheile gewöhnlich untereinandergeworfen, wo nicht gar der Schale, der unwesentlichen Außenseite entschieden den Vorzug eingeräumt. Noch Andere suchten die Principien fremder Systeme aus der Kabbala heraus- oder vielmehr in dieselbe hineinzudeuten, wobei sie von der Dunkelheit und Vieldeutigkeit dieser jeder vorgefaßten Meinung leicht sich anschmiegenden Materie sehr begünstigt wurden. Bei Allen aber vermißte man eine einheitliche, systematische Durchführung und wissenschaftliche Begründung der von ihnen dargestellten Lehre der Kabbalisten. — Ein jeder Wahrheitsfreund mußte daher das in neuester Zeit erschienene, von Hrn. Professor A. Franck in Paris in franz. Sprache verfaßte und von Hrn. Ad. Jellinek (Leipzig 1844) ins Deutsche übertragene, verbesserte und vermehrte Werk: „Die Kabbala oder die Religions-Philosophie der Hebräer" mit Freude begrüßen. Denn scheint es auch nicht die Absicht des Verfassers gewesen zu sein, den ganzen weitläufigen Bau der Kabbala bis in seine kleinsten Details unmittelbar vor unsern Augen sich erheben zu lassen; so bemüht er sich doch, indem er nach einer systematischen, übersichtlichen Methode die leitenden Grundsätze des kabb. Systems mit fester Hand zu zeichnen und unsere Aufmerksamkeit überall auf den innern metaphysischen Kern zu lenken versucht, uns auf eine Anhöhe zu führen, von welcher aus die allgemeinen Umrisse dieses Riesenbaus dermaßen sichtbar werden, daß selbst dem minder scharfen Auge der Totaleindruck nicht entgehen kann. Allein ist sonach allen Ansprüchen hinsichtlich der Form ein Genüge geschehen und das Werk in Rede von dieser Seite nicht mit Unrecht — was allein schon dem Vf. ein bleibendes Verdienst sichert — als ein gelungenes zu betrachten; so läßt sich doch nicht dasselbe von Seiten des Inhalts sagen. Einerseits von dem Fehler der meisten Darsteller, selbst da aus se-

cundären Quellen zu schöpfen, wo die Urquellen reichlich fließen, sich nicht ganz freihaltend, andererseits die oben schon gerügte Geneigtheit unserer Zeit theilend, Resultate der allerneuesten Forschungen, per fas et nefas, in alten Fragmenten — deren zweifelhaftes Alter selbst vielleicht erst zu diesem Zwecke so hoch wie möglich hinaufgesetzt wird — wiederfinden zu wollen, hat Franck der Kabbala einen unrichtigen Standpunct, und zwar ganz außerhalb des Judenthums, angewiesen.

Indem ich es nun versuchte, den wahren Standpunct dadurch wiederherzustellen, daß ich die Hauptwerke (Jezira und Sohar) selbstprüfend zur Hand nahm, die Commentare aber nur da benutzte, wo ihre Erklärung augenscheinlich im Texte begründet, oder wo — in der Regel nur Unwesentliches betreffend — die Texte gänzlich schweigen; so hatte ich es nicht mit Franck allein zu thun, vielmehr stellte sich mir — die verschiedenen, bisher versuchten Darstellungen vor Augen habend — die Aufgabe heraus, diejenigen Gedanken und Anschauungen der Kabbala, welche merkwürdiger Weise von den Einen als die Erzeugnisse theils müssiger, theils bornirter Köpfe, als Auswüchse einer wilden, zügellosen Phantasie; von den Andern aber, wie von unserem Vf., gerade umgekehrt als das durchdachte, feingesponnene Gewebe pantheistischer Formen und Lehrsätze der neuesten Speculation unserer Zeit, welche ferner: von den Einen als falsche, in die Theologie eingeschmuggelte, das Judenthum und seine Tradition ignorirende, ja gar anfeindende, dem Heidenthume entnommene; von den Andern wiederum als die alten, wahren und richtigen — wohl gar patriarchischen Ueberlieferungen entstammenden — nur das Judenthum christianisirenden Ideen sind bezeichnet worden, in ihr wahres und klares Licht zu setzen, als solche, die zwar, mit den höchsten speculativen Ideen, mit den wichtigsten Problemen des Welten- und Menschenlebens sich befassend, in Form und Wesen der Wissenschaft angehörig, dennoch nur solche Früchte erzeugt haben, die auf dem Baume des geoffenbarten, resp. des jüdischen Glaubens sind gewachsen und gezeitigt worden. Man ersieht schon hieraus, daß ich mit dem Worte Kabbala nicht jenen gewöhnlichen Begriff verbinde, der das ganze Convolut von Schriften aller Art, welche seit Jahrhunderten unter diesem Namen die Presse verließen, umfaßt; sondern darunter nur diejenigen Grundsätze und Anschauungen verstehe, wie sie uns im Sefer Jezira und Sohar vorliegen [1]). Die Kabbala ist sonach

[1]) Unsere Schrift führt den Titel: „Die Religionsphilosophie des

selbstredend keineswegs eine Mystik im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes; und in der That kann man vom Sohar, ungeachtet seines mysteriösen Styls und ungeachtet seine Autoritäten alle mit jenem wunderlichen Nimbus umgeben sind, der kaum bei den biblischen und talmudischen Heroen seines Gleichen findet, doch, bei tieferm Eingehen in dessen Inhalt, höchstens nur sagen, daß seine Ideen eine mystische Färbung haben [2]).

Obwohl ich nun aber nach dem Vorausgeschickten meinen eigenen, selbstständigen, von dem Franck's nicht minder, als von dem der übrigen Darsteller durchaus getrennten Weg zu verfolgen hatte, so glaubte ich doch im Interesse der Wissenschaft zu handeln, wenn ich — selbst auf die Gefahr einer scheinbaren Unselbstständigkeit hin — die Arbeit Franck's, als die in der Form vollendetste, der meinigen insofern zur Unterlage gab, daß ich, dessen Behauptungen Schritt vor Schritt mit der Sonde in der Hand begleitend und den meinigen gegenüberstellend, dem aufmerksamen Leser die Gelegenheit bot, beide Richtungen gleichzeitig überschauen, wo sie entgegengesetzt, wählen, wo sie aber parallellaufend zu einem gemeinsamen Ziele führen, von beiden das Gute herausnehmen zu können. Doch ist, in der natürlichen Voraussetzung, daß nur Wenige meiner Leser „Franck's Kabbala" besitzen dürften, noch Wenigere aber sich die Mühe würden nehmen wollen, eine prüfende Vergleichung anzustellen, überall darauf gesehen worden, daß das Verständniß meines

---

Sohar" (nicht der Kabbala schlechtweg), weil sie vorzüglich nach den in diesem Buche vorgetragenen Principien das System der Kabbala entwirft; denn halten wir auch das hohe Alter des Sohar für nicht so ganz ausgemacht, so enthält er doch jedenfalls den größten Fond kabbalistischen Wissens und bleibt immer — wie Hr. Jellinek sich ausdrückt — der Universal-Codex der Kabbalisten. Indessen erwarte man nicht den Inhalt des ganzen Sohar, da wir unserem Zwecke gemäß meist nur dessen Lehren von Gott, Welt und deren Verhältniß zu einander, und auch diese nur compendiarisch geben können. Hoffentlich wird jedoch der aufmerksame Leser, namentlich auch in den Noten, viele interessante, hier zum ersten Male übertragene Soharstellen nicht ganz unbeachtenswerth finden. (Wie viel übrigens für eine Kritik des ganzen Sohar noch zu thun ist, hat Hr. Jellinek (Vorr. X.) angedeutet; möchte derselbe sein Versprechen, ein Buch über „die Composition des Sohar" zu schreiben, recht bald erfüllen!)

[2]) Näher dem Mysticismus stehen die neuern, von uns weniger berührten Schriften der Loria'schen Schule. Es wäre wünschenswerth, auch diese Richtung, wegen ihres entschiedenen Einflusses auf das Judenthum, ausführlich und genau behandelt zu sehen. Zu einer andern Zeit, wenn Gott Leben und Kraft verleiht, dürfte unsere Arbeit nach dieser Richtung hin von uns wieder aufgenommen werden.

Werkes ganz unabhängig von dem Franck'schen sei, indem immer dasjenige aus dem letztern, was zu einem solchen Verständnisse unumgänglich nothwendig, auszüglich mitgetheilt wird.

Das ist's, was ich angestrebt, in wie weit es mir gelungen, steht mir kein Urtheil zu. Indem ich jedoch den geneigten Leser um diejenige Nachsicht bitte, welche jeder angehende Schriftsteller beanspruchen darf, sei es mir vergönnt, im speciellen Hinweis auf die Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes zwei Umstände anzuführen, welche mich zu der Bitte um besondere Nachsicht veranlassen. Der eine betrifft die äußere Oekonomie dieses Werkes. Ich hatte nämlich Anfangs geglaubt, den angegebenen Zweck schon durch eine bloße Reihenfolge kritischer und vergleichender Notizen zur Franck'schen „Kabbala", die ich, beiläufig gesagt, für das Literaturblatt des Orients schreiben wollte, zu erreichen. Allein theils wuchs mir die Arbeit bald so heran, daß sie sich in den engen Rahmen einer Zeitschrift nicht mehr einschließen ließ, theils nahm sie auch qualitativ bald eine solche Gestaltung, daß sie eine eigene selbstständigere Fassung erforderte, und ich mich daher entschließen mußte, sie in einem besondern Werke zu geben. Gab ich diesem Werke freilich jetzt — den Stoff vollkommen bewältigend — meinem veränderten Plane gemäß, auch eine geänderte, ihm entsprechende Form; so konnte es doch nicht fehlen, daß auch die ursprüngliche, nie ganz zu verwischende Form der ersten Anlage bisweilen durchscheinen und der einheitlichen Uebersichtlichkeit einigen Abbruch thun mußte. — (Es ist hierdurch namentlich so Manches in die Noten gekommen, was vielleicht besser in den Text gehörte, und auch umgekehrt [1]); auch mußte ich zu dem ungewöhnlichen Mittel der Sub-Noten meine Zuflucht nehmen. Der geneigte Leser wird daher aufmerksam gemacht, daß es im vorl. Buche fast nirgends angeht, von so mancher Note oder Sub-Note absehen, und, wie dies bei gewissen Schriften bisweilen der Fall, sich blos am Texte halten zu wollen, da hier der Text vielmehr gewöhnlich nur im Vereine mit den Noten einen vollständigen Sinn giebt). — Denn eine völlige Umarbeitung des Ganzen, eine derartige Verschmelzung des Alten mit dem neu Hinzugekommenen, daß Alles überall wie aus einem Gusse erscheinen sollte, war — abgesehen davon, daß, namentlich in der ersten Abtheilung, manche Aenderungen gar noch vorgenommen werden mußten, nachdem mit dem Drucke schon begonnen war — zu zeitraubend und ohne erhebliche

[1]) Vgl. jedoch unsere Einleitung, die einen sichern Leitfaden bietet.

Störung meiner anderweiten Berufspflichten nicht zu bewerkstelligen. Man wird mir hoffentlich verzeihen, daß ich mich nicht überwinden konnte, diesem formellen Mangel den Inhalt zu opfern.

Ein anderer Umstand betrifft Form und Inhalt zugleich. Es ist dies der in kleinen Städten gewöhnliche Mangel an äußern wie innern Hilfsmitteln, ein Mangel, welchen mancher im großen Orte lebender Literat, dem es an öffentlichen wie Privat-Bibliotheken, großen Buchhandlungen, gelehrtem Umgange, belehrenden oder anregenden Winken, überhaupt an Aufmunterungen und Unterstützungen aller Art niemals fehlt, sicherlich in diesem Grade sich kaum vergegenwärtigen kann. Namentlich machte sich mir, trotz mancher freundlichen und bereitwilligen Abhilfe [1]), der Mangel an vielen nöthigen Hilfswerken oft sehr fühlbar [2]). Aber auch hierbei erwog ich, daß es heute vielleicht schlechter um die Wissenschaft stände, wenn immer ausschließlich nur dann und nur da gearbeitet worden wäre, wo Zeit, Gelegenheit und alle innern und äußeren Hilfsmittel in Fülle vorhanden waren. Indessen ist es einem unter dem Einflusse solchen Mangels arbeitenden Autor nicht zu verdenken, wenn er sich etwas beklommen fühlt, um ganz besondere Nachsicht bittet, Belehrungen, Berichtigungen und Ergänzungen aber mit Freuden entgegensieht.

In meinen Citaten aus „Franck's Kabbala" bin ich überall der anerkannt guten, das franz. Original oft sehr verbessernden, mit gelehrten Anmerkungen versehenen und darum auch zur Grundlage unserer Kritik genommenen Uebersetzung des Herrn Jellinek (oder Gelinek) gefolgt. Auch die Abbildung des sog. kabb. Baumes ist dieser Uebers. entlehnt.

---

[1]) Dankend erwähne ich hier, außer meinem Bruder Dr. H. Joël in Berlin, noch die Herren: Dr. Löwenthal, Dr. Kalvari, Abr. Benj. Cohn, Victor Löwenfeld in Posen und den Hrn. Bernh. Baruch hierselbst.

[2]) So konnte ich mir z. B. den vollständigen Pardes Rimonim nicht verschaffen und mußte mich mit einem Auszuge begnügen, weshalb auch der jenes Buch betreffende Seitennachweis oft mangelhaft. Auch der Jahrgang 1845 des L. B. d. Or., welcher die Untersuchungen Landauer's üb. d. Sohar, Jost's Recension der Franck'schen „Kabbala" und Grätz's Besprechung des Geiger'schen Lesebuches zur Mischna enthält, kam mir, da ich diesen Jahrg. gerade nicht selbst gehalten hatte, erst zu Gesichte, als dieses Werk bereits niedergeschrieben war, und mußten einschlägige Bemerkungen nachgeholt werden. Aehnliches war mit einigen andern Schriften der Fall, welche ich, vielleicht nicht immer so strenge am ganz gehörigen Orte, nachträglich berühre.

Zur Vorrede des Ueberſetzers.

In der Vorrede des Ueberſetzers Seite VIII., weiſt derſelbe, nachdem er mit dem Verf. die Abkunft der Kabbala von dem Parſismus ſtatuirt, einen von Herrn Gieſeler gegen dieſe Annahme gemachten Einwurf, daß gerade ſeit dem Exile (der Epoche des Auftretens Zoroaſters), die Abneigung des jüdiſchen Volkes gegen fremde Glaubensanſichten zugenommen, mit folgenden Worten zurück: »Daß die Juden gerade ſeit dem Exile dem Eindrängen fremder Meinungen in ihren Religionsglauben ſich widerſetzten, kann nicht beſtritten werden; allein im entgegengeſetzten Falle, läßt ſich wieder nachweiſen, daß ſie alle ihnen ſonſt unbekannt geweſene oder in der Bibel nicht mit klaren Worten bezeichnete Weisheit in der letztern ſuchten und fanden. Die Talmudiſten (Rabban Gamaliël, R. Jehoſchua ben Chananja, ff.) demonſtrirten die Auferſtehung aus der Bibel.« Dieſe Demonſtrationen beweiſen aber nichts für die Anſicht des Herrn Gelinek. Das Dogma der Auferſtehung iſt nicht nur eine im Glaubensbewußtſein des iſraelitiſchen Volkes ſich fortgeerbte, uralte Tradition, ſondern ſie wird auch mit ausdrücklichen Worten in der heiligen Schrift (Daniel Kap.

12. V. 2. und 13.) gelehrt. Das Streben der Talmudiſten ging blos dahin, ihr auch in den ältern Theilen der Bibel einige Anhaltspunkte zu geben, ja, wo möglich, ſie gar pentateuchiſch zu machen; was ſie durch verſchiedene Deutungen verſuchten. [1]) Nicht ein fremdes Reis ſollte alſo auf den Lebensbaum des Judenthums gepfropft, eine einheimiſche Pflanze ſollte blos durch beſſere Pflege veredelt werden. Schwerlich aber wird uns Herr Gelinek nachweiſen können, daß die Rabbiner ganz fremdartige Momente in ihr Glaubensſyſtem aufgenommen, dieſe liebevoll gepflegt, ja, ſogar mit Ehrfurcht und einer gewiſſen religiöſen Scheu betrachtet hätten, wie dies in Beziehung auf die Kabbala der Fall war. Einleuchtender ſchon iſt die Meinung des Herrn Gieſeler, welcher, die direkte Abkunft der jüdiſchen

[1]) Siehe Sanhedrin Fol. 90. b. — Für die Richtigkeit unſerer Behauptung ſpricht beſonders auch das Factum, daß die ältern Rabbinen alle dieſes Dogma aus dem Pentateuche herleiten (mit Ausnahme des R. Gamaliël, der aus den Büchern Moſis, den Propheten und Hagiographen zugleich demonſtrirt, am Ende aber doch ſeinen Hauptſtützpunkt im Pentateuche findet) und erſt nachdem faſt alle Anknüpfungspunkte erſchöpft waren, nachdem ſieben der älteſten Tanaïm eben ſo viele verſchiedene Deutungen dahin bezüglicher Tora-Verſe verſucht hatten, bringen zwei jüngere Lehrer auch aus dem Pſalter und Jeſaias Anlehnungs-Verſe heran; ganz zuletzt endlich thun die letzten Talmudlehrer (Rabbina und R. Aſchi) auch der beiden oben bezeichneten Verſe in Daniel Erwähnung. Iſt es nun denkbar, daß die allergrößten rabbiniſchen Autoritäten ſämmtlich die ſo einfachklaren Prophetenworte überſehen, und darum mit ſchwachen, erzwungenen Andeutungen ſich behelfen mußten? Nöthigt uns das nicht vielmehr zu der Annahme, daß ſie, wohl überzeugt, daß die Auferſtehung im Judenthume wurzele, ihr durch jenes Verfahren nur ein noch höheres Anſehen vindiciren wollten? Die Redactoren des Talmuds, Rabbina und R. Aſchi, ſetzten daher, nachdem ſie alle die artificiellen Deutungen ihrer Vorgänger geſammelt, am Schluſſe auch noch jene wohlbekannten Verſe aus Daniel zur Vervollſtändigung hinzu.

Geheimlehre von dem Zoroaſtrismus als unbegründete Hypotheſe entſchieden negirend, einen Einfluß dieſes auf jene zwar dennoch anerkennt, ihn jedoch lediglich auf die Wirkung reducirt, welche jedes ſchon ausgebildete Lehrſyſtem auf ein minder entwickeltes haben müſſe, es nämlich als Vorbild zur Entwickelung analoger, in ihm ſelbſt liegender Keime zu veranlaſſen. Der Herr Ueberſetzer ſelbſt äußert ſich weiter unten (Seite IX.) folgendermaßen: »Und welche Lehre ließ ſich mit der moſaiſchen Urkunde bequemer in Einklang bringen, als die perſiſche?« Nun denn, woher dieſe Leichtigkeit, zwei fremde Lehren harmoniſch zuſammenzufügen? Weiſt das nicht auf eine wirklich oder doch ſcheinbar ſtattfindende Aehnlichkeit zwiſchen Beiden hin? Und berechtigt uns das nicht vollkommen zu dem Schluſſe, daß die Kabbaliſten, dieſe ähnlichen Züge ſchon früh wahrnehmend, nicht als Nachbeter der Parſen, ſondern als freie, ſelbſtſtändige Denker, die nach ihrer Meinung — mit Recht oder Unrecht — in ihrer eigenen Lehre [1]) gefundenen analogen Prinzipien nach allen Richtungen hin zu entwickeln ſuchten! Der ganze Einfluß der perſiſchen Theologie beſtände dann nur in der Aufmerkſamkeit, welche dieſelbe ſchon durch ihre bloße Exiſtenz ſich zuzog, und wodurch eben die jüdiſchen Geſetzlehrer zur Selbſtthätigkeit geweckt und angeregt wurden. Ja, wir könnten ſogar noch weiter gehen und ſelbſt dieſen ſchwachen Einfluß bezweifeln, da es nicht zu den ſeltenſten Erſcheinungen gehört, daß der menſchliche Geiſt auch aus minder analogen, oder gar heterogenen Prämiſſen die ähnlichſten Conſequenzen zog, und oft auf den verſchiedenartigſten Wegen und in den entfernteſten Ländern und Zeiten zu gleichen Reſultaten gelangte. Erwägen wir hierbei noch, daß

[1]) D. i. im Moſaismus.

nach meiner Darſtellung des Syſtems der Kabbala (Abth. 2. Cap. 5.) die Hauptähnlichkeiten wegfallen, ſo wird der gedachte Einfluß vollends grundlos. [1])

Seite IX. in derſelben Vorrede: »Es iſt ganz naturgemäß, daß die kabbaliſtiſche Lehre, weil ſie eben der perſiſchen ſo ähnlich iſt, einen geheimen Unterricht bildete, ſich nicht hervordrängte, in ihrem erſten Stadium nur Wenigen bekannt war.« Läßt ſich aber dieſes Geheimthun nicht ſchon durch die Beſorgniß genügend erklären, daß mit dem öffentlichen Auftreten der Kabbala zugleich ſo manchem unberufenen Forſchen und Klügeln über die vornehmſten Wahrheiten der Theologie und der Verbreitung unreifer, religiöſer Theorien überhaupt, Thür und Thor geöffnet werde? Auch das nur allmälige Bekanntwerden dieſes Philoſophems hat theils in der (aus ebenerwähntem Grunde ſtammenden) Retention ſeiner Lehrer, theils auch in der Tiefe und Schwierigkeit deſſelben ſeinen zureichenden Grund. [2])

Zur Vorrede des Verfaſſers.

In der Vorrede des Verfaſſers Seite 20. äußert ſich derſelbe über eine Parallele, die zwiſchen dem Spinozismus und dem Kabbalismus gezogen worden, um den nahen Verwandſchaftsgrad beider Syſteme zu erweiſen, ſo wie zugleich über die intereſſante Frage, ob Spinoza in die Kabbala eingeweiht war, und welchen Einfluß ſie auf ſein Philoſophem geübt, folgendermaßen: »Die einzigen Beweiſe, die man dafür giebt, beſtehen aus zwei, in der That ſehr wichtigen Stellen: die eine aus der Ethik, die andere

[1]) Vergl. übrigens hiermit meine Schlußbemerkung.

[2]) Conf. Tractat Chagiga Abſchn. 2. ארבעה נכנסו לפרדס

aus den Briefen Spinoza's entnommen. Hier folgt zuerst die letzte Stelle: »»Wenn ich sage, daß Alles in Gott sei und in ihm sich bewege, so sage ich nur mit andern Worten dasselbe, was Paulus und vielleicht auch alle Philosophen des Alterthums und, wenn man die Behauptung wagen darf, die alten Hebräer ausgesprochen haben, in so weit man nämlich den auf vielfache Weise verfälschten Traditionen der Letzteren Glauben beimessen darf.«« [1]) In diesen Zeilen nun ist augenscheinlich von den kabbalistischen Ueberlieferungen die Rede, indem die im Talmud enthaltenen sich blos auf Gesetze, Ceremonien (Halacha) oder auf bloße Aussagen (Hagada) beschränken. Die Stelle in der Ethik ist noch entscheidender. Nachdem Spinoza von der Einheit der Substanz gesprochen, fährt er fort: »»Dies scheinen einige Hebräer gleichsam wie durch einen Nebel gesehen zu haben, wenn sie behaupten, daß Gott, die göttliche Intelligenz und die von ihr wahrgenommenen Dinge ein und dasselbe seien.«« [2]) Ueber die historische Bedeutung dieser Worte kann man sich nicht täuschen, wenn man sie folgenden Zeilen, die wir fast wörtlich aus einem kabbalistischen Werke, dem treuesten Commentar über den Sohar, übersetzen, gegenüberstellt. »»Das Wissen des Schöpfers ist verschieden von dem der Geschöpfe; denn bei diesen ist das Wissen vom gewußten Gegenstande unterschieden, und führt auf Gegenstände hin, die wieder von ihm unterschieden sind. Dieses wird durch folgende drei Worte bezeichnet: der Gedanke, der Denkende und das Gedachte. Der Schöpfer hingegen ist selbst die Erkenntniß, der Erkennende und das Erkannte. Seine Erkenntnißweise besteht in der That nicht darin, daß er sein Denken auf Dinge

[1]) Epist. XXI.

[2]) Eth. part. II. propos. 7., Schol.

außer ihm befindlich richtet; indem er ſich ſelbſt erkennt und weiß, erkennt und weiß er auch Alles, was da iſt. Es iſt nichts vorhanden, was nicht mit ihm vereinigt wäre, und das er nicht in ſeiner eigenen Subſtanz fände.«« (Moſe Corduero, Pardes Rimonium, Bl. 55. a.)« So weit Hr. Franck. Meiner Anſicht nach kann aber aus beiden Stellen die Vertrautheit Spinoza's mit kabbaliſtiſchen Ideen mit Nichten erwieſen werden. Wir wollen zuvörderſt von der Stelle aus den Briefen ſprechen. Allerdings enthalten die talmudiſchen Traditionen blos Halacha und Hagada; aber eben dieſe Letztere hat Beſtandtheile, denen, ebenſo wie manchen kabbaliſtiſchen Ideen, eine anſcheinend den ſpinoziſtiſchen Anſichten ſich nähernde Bedeutung (wie es überhaupt zwiſchen zwei tiefſinnigen Syſtemen an Anknüpfungspunkten niemals fehlen wird) untergeſtellt werden kann. Mehr als ſcheinbare Analogien werden aber auch zwiſchen den Theorien der Kabbala und denen des holländiſchen Philoſophen nicht aufgefunden werden können: weiſt ja auch unſer Verfaſſer die Identität beider Syſteme zurück, und wagt es nicht einmal den Einfluß des Kabbalismus auf Spinoza mit Gewißheit zu behaupten. [1]) Nun wohl, ſolche ſcheinbare Analogien laſſen ſich auch in den Hagada's der Rabbinen auffinden. So konnte z. B. der talmudiſche Ausſpruch: הקבה מקומו של עולם ואין העולם מקומו »Gott iſt als der Welt-Ort, nicht aber die Welt als der Ort Gottes zu betrachten;« [2]) ein Ausſpruch, der, beiläufig geſagt, auch

[1]) Siehe deſſen Vorrede Seite 2. und 21.

[2]) Schon Tractat Aboth Abſchn. 2. Miſchna 9. wird in dieſem Sinne Gott der Name מקום beigelegt; ſiehe Toſaphot Jom-Tob z. St. — In Bereſchith rabba Paraſcha 68. wird dieſer Gedanke ſogar aus den Worten der Schrift: מענה אלהי קדם (Deuter.

mit der Lehre Philo's: »Gott ſelbſt iſt der Welt-Ort, denn er iſt es, der Alles enthält.« (De Somniis I.) die auffallendſte Aehnlichkeit hat; und ebenſo die häufig vorkommende Metapher: כאלו דוחק רגלי שכינה [1]) zu ſolchen Mißdeutungen Anlaß geben. [2]) Demnach bleibt es zweifelhaft, welche Traditionen in den Briefen Spinoza's gemeint werden. Können wir aber eine Anſpielung dieſes Philoſophen auf die Kabbala aus dieſer Stelle wenigſtens nicht mit Gewißheit entnehmen, ſo glaube ich aus der andern, welche der Verf. für noch entſcheidender hält, gerade das Gegentheil mit ziemlicher Gewißheit beweiſen zu können. Die Stelle

---

33. 26.) und מעון אתה היית לנו (Pſ. 90. 1.) hergeleitet. כתיב מענה אלהי קדם אין אנו יודעין אם הקבה מעונו של עולמו ואם עולמו מעונו מן מה דכתיב ה' מעון אתה הוי הקבה מעונו של עולמו ואין עולמו מעונו.

[1]) Vide Kidduſchin 31. a. כל המהלך בקומה זקופה ff. — Vgl. Orach Chajim 2, 6.

[2]) In der That hält Fr. Nork (Rabb.-Wörterbuch, Grimma 1842. s. v. מקום) den Ausdruck מקומו של עולם für ein dem Pantheismus ſich annähernden Grundſatz. In der Bezeichnung מקום (λόγος, locus) als einen der Gottesnamen ſcheint ihm der Satz ausgeſprochen: Gott iſt Alles und Alles iſt Gott, oder doch: die Materie iſt der Leib Gottes, er ſelbſt die Alles durchdringende Weltſeele. Auch die Braminen nannten nach ihm in dieſem Sinne den Schöpfer Braman von brih ausdehnen, woraus brah wurde mit dem Neutral-Affixum man. — Doch ſcheint Herrn Nork entgangen zu ſein, daß der Midraſch rabba (ibid. supra) jenen Ausdruck deutlich genug durch folgendes Gleichniß erklärt: לגבור שרוכב על הסום וכליו משופעים איוך ואיוך הסום טפל לרוכב ואין הרוכב טפל לסום „Denken wir uns einen in voller Rüſtung zu Roſſe ſitzenden Helden, deſſen Gewand von allen Seiten herabwallet; das Roß iſt uns nur Nebenſache (Accessorium) in Betracht des Reiters, aber gewiß nicht umgekehrt.“ Eine Erklärung, die uns den metaphyſiſchen Sinn jener allegoriſchen Redeweiſe ſcharf genug bezeichnet und durchaus keine pantheiſtiſche Deutung zuläßt. — Vergl. übrigens noch unſern Verf. S. 221. Z. 2—18. und More Neb. I. Th. Cap. 70.: המתכל אמרם שוכן עליו ולא שוכן בו וכו'.

aus Pardes Rimonim nämlich, welche unſer Verf. für diejenige hält, auf welche Spinoza anſpielt, findet ſich ſo gleichlautend in dem berühmten יד החזקה des Maimonides wieder, daß ich nicht anſtehe zu behaupten, Corduero habe ſie eben dieſem letztern Werke entlehnt. Hier folgt eine treue Ueberſetzung der gemeinten Stelle: »Der Heilige, gelobt ſei er, kennt und weiß ſein wahrhaftes, eigentliches Weſen genau; er weiß es aber nicht auf eine von ihm getrennte Erkenntniß-weiſe, wie wir etwa ein Ding begreifen: denn wir ſind mit unſerm Wiſſen nicht identiſch, der Schöpfer hingegen (deſſen Name gelobt ſei) iſt mit ſeinem Wiſſen wie mit ſeinem Leben abſolut eins und daſſelbe. Wo wir anders denken und die göttliche Subſtanz von ihrem Wiſſen oder Leben unterſcheiden wollen, ſo ſtatuiren wir mehrere Gottheiten, nämlich Gott, ſein Leben und ſein Wiſſen und verfallen ſomit in den Polytheismus. Du darfſt alſo ſagen: er iſt der Wiſſende, das Gewußte und auch das Wiſſen ſelbſt, es iſt alles eins.[1]) Dies iſt in der That ein Begriff, den der Mund nicht auszuſprechen, das Ohr nicht zu hören und der menſchliche Verſtand nicht genau zu faſſen vermag. (Wir finden daher in der Schrift den Schwur: חֵי פַרְעֹה »Beim Leben Pharao's« (Geneſ. 42. 15.) חֵי נַפְשֶׁךָ »Beim Leben deiner Seele« (1. Samuel 1. 27.); aber nie חֵי ה' »Beim Leben Gottes« ſondern חַי ה' »So wahr Gott lebt,« weil Gott und ſein Leben nicht zwei verſchiedene Dinge ſind, wie

[1]) Dieſe Idee iſt übrigens auch im Maimonides nicht originell, da ſie bereits in der ſogenannten neuplatoniſchen oder Alexandriniſchen Schule gelehrt wurde. Vergl. unſern Verf. Seite 211. Z. 1. v. u. — Dr. Schleſinger (Anm. zu Ikarim S. 656.) bemerkt ſogar mit Recht, daß dieſe Idee ſich auf Ariſt. Metaph. XII. 7. gründe, die dann von Ebn Roſchd beſonders ausgebildet worden. Vergl. Verf. S. 59. Z. 9. v. u.

dies bei Menſchen und Geiſtern der Fall iſt.) Daher kennt und weiß er auch die Geſchöpfe nicht vermittelſt dieſer Geſchöpfe (d. h. indem er ſein Denken auf ſie richtet), wie wir ſie etwa kennen, ſondern er kennt ſie durch ſich ſelbſt, denn da er ſich kennt, kennt er auch Alles, weil Alles auf ſeinem Daſein fußet.« (Jeſſode ha-Tora Kap. 2. Halacha 10.) Iſt es alſo nicht viel wahrſcheinlicher, daß Spinoza dieſe in dem allgemein verbreiteten, ſchon viele Jahrhunderte vor ihm rühmlichſt bekannten Maimonidiſchen Werke [1]) befindlichen Worte vor Augen hatte, als daß wir

[1]) R. Moſe ben Maimon oder Maimonides geb. 1131 in Cordova, geſt. zu Alkahiro 1207., ſchrieb außer vielen philoſophiſchen und mediziniſchen Werken auch mehrere talmudiſche. (Seine Erklärung zur Miſchna wurde 1161., nach R. David Gans תתקכז לאלף החמישי vollendet.) Unter dieſen letztern nimmt unſtreitig ſein Jad hachefaka (die ſtarke Hand), ein completes Handbuch des ganzen ſchriftlichen und mündlichen Geſetzes, den erſten Rang ein; und in der That wird der Jad hachefaka von Spinoza bisweilen wörtlich citirt. So z. B. in ſeinem theologiſch-politiſchen Tractate Cap. 5. die Stelle aus הלכות מלכים Cap. 8. Halacha 11.: כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן וכו' (— Gelegentlich muß ich hier Spinoza corrigiren: er citirt nämlich (um Maimonides' Anſchauung zu perſifliren): אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אינו מחסידי אומות העולם ואינו מחכמיהם. „Wer ſie (die noachidiſchen Gebote) aber blos durch die Vernunft geleitet ausübt, gehört nicht unter die Frommen und Wiſſenden der Völker.“ Nach dieſer Leſeart enthielten dieſe Worte Maimonides' allerdings einen offenbaren Unſinn, indem Vernunftreligiöſe, wenn ſchon nicht zu den Frommen, doch mindeſtens zu den Wiſſenden gehören müſſen. Zugleich ſcheint Spinoza dieſen Ausſpruch für einen Einfall Maimonides' zu halten, ein Irrthum, den auch der große Commentator des Letzteren (כסף משנה) mit ihm theilt. In der That wird aber in תולדות אדם Cap. 6. Bl. 35. a. folgender Midraſch als Quelle dieſes Ausſpruches angegeben: אמר ר' חסידי אוה"ע שמענו שיש להם חלק לעולם הבא חכמי אוה"ע לא נתפרש לנו, איזה חסיד אוה"ע זה המקבל עליו שבע מצות מפני שהן כתובין

בתורה חכם אוה זה העושה אותן מפני שקול דעתו Richtig bemerkt nun תולדות אדם daß nach dieſem Midraſch auch ein Abſchreibefehler im Maimonides zu corrigiren ſei. Statt ולא מחכמיהם (ſo heißt es in allen unſern Ausgaben und nicht, wie Spinoza citirt: ואינו) müſſe es nämlich heißen: אלא מחכמיהם; das ו ist hier aus Verſehen dem א ſubſtituirt worden. (ibid. b.) Der Unterſchied, den hier der Midraſch zwiſchen „weiſe“ und „fromm“ macht, ſcheint auf dem Grundſatze zu beruhen, daß es zwar dem Menſchen möglich ſei, mit der bloßen Vernunft zur Erkenntniß ſeiner Pflichten zu gelangen, daß ihm aber, inſofern dieſe Erkenntniß ſich nicht auch auf Glauben ſtützt, nicht immer die moraliſche Kraft zuzutrauen ſei, den Verſuchungen der Sinnlichkeit und des irdiſchen Vortheils widerſtehen zu können, weshalb ſeine Seligkeit noch zweifelhaft. Maimonides hat alſo hier weniger eine neue Anſicht behaupten, als vielmehr, nach ſeiner Gewohnheit, die dahin gehörigen Meinungen der Rabbinen ſammeln wollen. Allerdings bleibt noch immer die Frage, was Maimonides nöthigen konnte, dieſe blos individuelle, mit der ſchlichten Vernunft ſchwer zu vereinbarende Aeußerung eines Midraſchiſten, die zumal nicht mit Gewißheit behauptet wird (לא נתפרש לנו), als Dogma aufzunehmen und als allgemein giltigen Ausdruck des Judenthums, dem er hierdurch den Vorwurf der Intoleranz zuzieht, wiederzugeben, und ich geſtehe, ich weiß ihn hierin nicht genügend zu rechtfertigen. Doch ſo viel iſt gewiß, daß nach der eben gegebenen Leſeart der quäſtionirte Ausſpruch Maimonides' wenigſtens einen Sinn hat, während er nach der Leſeart: ואינו מחכמיהם völlig ungereimt wäre.) Uebrigens finden ſich die oben citirten Worte Maimonides' von der Einheit des Wiſſens, des Wiſſenden und des Gewußten, wenn auch nicht ganz ſo wörtlich, auch in ſeinem More Nebuchim 1 Cap. 70. und 72. Auch dieſes Werk wird von Spinoza oft namentlich angeführt. So z. B. im erwähnten Tractate Cap. 7. und 15. (Beiläufig mache ich auch hier auf eine unrichtige Uebertragung einer Stelle aus More Nebuchim Cap. 25. (35. iſt ein Druckf.) aufmerkſam. Cap. 7. (Deutſch von Auerb. S. 239.) wird nämlich folgender Paſſus citirt: אבל אמונת הקדמות עצ אשר יראה אותו אריסטו שהוא עצ החיוב ולא ישתנה טבע כלל הנה היא סותרת הדת מעיקרה ואמנם אם יאמין הקדמות על דעת אפלטון הדעת ההוא לא יסתור יסודי התורה וכו Maimonides macht alſo hier einen Unterſchied zwiſchen dem Glauben an die Ewigkeit der Welt nach Ariſtoteliſcher Auffaſſung, wo die Welt kein freies Werk Gottes, ſondern eine Folge aus innerer Nothwendigkeit iſt, eine Lehre, die dem Offenbarungsglauben diametral entgegen iſt, und dem platoniſchen Dualis-

mus, wo zwar auch eine ewige Materie vorausgesetzt, Gott aber doch als Urheber des ganzen sichtbaren Weltalls anerkannt wird, welches System nach seiner Meinung mit dem Mosaismus sich noch allenfalls vereinbaren ließe. Offenbar falsch ist also folgende, dort gegebene Uebertragung der eben allegirten Stelle: „Aber der Glaube an die Ewigkeit der Welt zerstört, wie sich dem Aristoteles ergeben, das Gesetz in seiner Grundlage ꝛc.;“ sondern es muß heißen: „Aber der Glaube an die Ewigkeit der Welt, auf die Weise, wie diese von Aristoteles aufgefaßt wird, zerstört das Gesetz in seiner Grundlage u. s. w.“ Da ich den Tractat nicht in Original zur Hand habe, um ihn vergleichen zu können, so kann ich nicht entscheiden, ob der Fehler von Spinoza selbst herrührt oder blos Schuld des Uebersetzers ist, ich vermuthe jedoch Ersteres.)

Während des Druckes dieser Anmerkung kommt mir ein Aufsatz von Dr. Grätz (Frankels Zeitschrft 1846. 3. Jahrg. 11. Heft p. 416.) zu Gesicht, wo die ebenerwähnte Stelle unrichtig aufgefaßt wird. Die Stelle lautet: „Angeregt war diese Entzweiung (der Streit über den More, die Theilung in Denkgläubige und Naivgläubige) durch die untergeordnete Stellung, die Maimuni dem Judenthume gegenüber der aristotelischen Philosophie angewiesen, zunächst aber durch das Dogma von der Entstehung, über welches Maimuni keine feste Ansicht hatte; er mochte weder mit Aristoteles die Ansicht von der Welt theilen, weil sie ihm nicht sicher genug demonstrirt däuchte, um sie gegen den klaren Sinn der Offenbarung zu behaupten, noch mit Saadias und andern Dogmatikern die zeitliche Entstehung der Welt zum Princip des Systems annehmen, weil dieses erst metaphysisch begründet sein müßte. „„Wenn nur die Ewigkeit der Welt (sagt Maimuni) durch Demonstrationen von Aristoteles erwiesen wäre, so wäre der anscheinende Widerspruch dagegen nicht erheblich genug, denn man hätte die widerstrebenden Verse dahin deuten können — היינו יכולים לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם Die Pforten der Deutung sind nicht verschlossen.““ Das war die Consequenz des maimunischen Systems.“ — Wir sehen uns genöthigt — um das Falsche in dieser Auffassung des sonst gründlichen Verfassers nachzuweisen — die gemeinte Stelle aus More Neb. hier vollständiger zu übersetzen: „Man wisse, daß wir uns nicht um der Stellen willen, die in der Schrift von der Erschaffung der Welt vorkommen, zu sagen scheuen, die Welt sei ewig. Denn solche Stellen giebt es nicht mehr, als die, welche die Körperlichkeit Gottes aussprechen. Auch sind uns die Zugänge zur Erklärung dieser Stellen von der Schöpfung nicht verschlossen, wir hätten also auch hier nach derselben Methode der Schrifterklärung verfahren können, die wir schon bei Entfernung der

Körperlichkeit in Anwendung brachten. Daß ich aber dennoch ſolches nicht thue und die Welt-Ewigkeit nicht glaube, dazu bewegen mich zwei Gründe: erſtens, weil klar erwieſen iſt, daß Gott nicht körperlich ſei, ſo ſind auch nothwendig alle dawiderſprechenden Stellen hienach zu erklären. Die Ewigkeit der Welt aber kann durch keine Demonſtration dargethan werden, es iſt alſo nicht nöthig, der Schrift Gewalt anzuthun. Der zweite Grund iſt: weil die Unkörperlichkeit Gottes den Grundprincipien der Bibel nicht zuwider iſt. Aber der Glaube an die Ewigkeit der Welt, wie Ariſtoteles dieſes Theorem auffaßt, daß nämlich die Natur, ewigen nothwendigen Grundgeſetzen gehorchend, auf keine Weiſe durch die Macht Gottes verändert werden und alſo Nichts wider den gewöhnlichen Lauf der Dinge geſchehen kann, zerſtört die Tora in ihrer Grundlage. Würde jedoch Jemand die Ewigkeit der Welt nur nach der Lehre Plato's (der blos die Unerſchaffenheit der Hyle annimmt) glauben, ſo ließe ſich dieſer Glaube allenfalls mit der Bibel (durch Deutung der dahin bezüglichen Stellen) vereinbaren. Allein dies hätten wir blos nöthig, wenn der platoniſche Dualismus demonſtrativ erwieſen wäre; ſo lange dies aber nicht der Fall, ſo lange weiſen wir auch dieſes Syſtem zurück und bleiben beim einfachen Wortlaute der Schrift ..... Ließe ſich je die Entſtehung der Welt — wenn auch nur im Sinne Plato's — erweiſen, ſo könnten die Philoſophen uns nichts anhaben; gäbe es hingegen für die Welt-Ewigkeit im ariſtoteliſchen Sinne einen demonſtrativen Beweis, ſo müßte das ganze Religionsgebäude zuſammenſtürzen."

Es iſt alſo klar, daß Maimuni keineswegs in Anſehung des Schöpfungsglaubens ſchwankend war, vielmehr ſpricht er es unumwunden aus: nur mit völliger Negation des Judenthums überhaupt läßt ſich das Dogma der Weltentſtehung leugnen. Ob jedoch dieſes Entſtändenſein abſolut (als Schöpfung aus Nichts) oder blos als Bildung der chaotiſchen Hyle zu nehmen ſei, dies iſt M. zwar minder wichtig; allein da uns Nichts nöthigt, der Schrift Gewalt anzuthun, ſo will er auch hier nicht vom buchſtäblichen Sinne weichen. Was daher die Gemüther gegen M. ſo ſehr aufregte, war blos das Eine, daß er die Vernunft als oberſte Richterin, ſelbſt da, wo ſie mit dem Glauben in Conflict geräth, anerkennt; freilich verkannten jedoch ſeine Gegner hierbei, daß M. einen ſolchen Conflict ſchlechterdings für unmöglich hält, wie ſchon ſein Geiſtesverwandter R. Jehuda halevi in dieſer Beziehung die Sentenz aufſtellt: חלילה לאל שתבא התורה במה שידחה ראיה או מופת (Coſri 1 Th. §. 67); ebenſo חלילה לאל מן השקר ושיבא בתורה מה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר (ibid. §. 89.)

mit dem Verfaſſer annehmen ſollten, er ziele auf ein damals noch nicht ſehr lange in Paläſtina erſchienenes, [1]) in Holland vielleicht noch wenig bekanntes, kabbaliſtiſches Werk; um ſo mehr, da die in Rede ſtehende Idee von Corduero blos copirt zu ſein ſcheint. Nun war aber Maimonides, nach den eigenen Worten unſeres Verfaſſers, [2]) mit der Kabbala nicht vertraut. Ich glaube demnach, was die erwähnte Stelle in der Ethik betrifft, faſt bis zur Evidenz dargethan zu haben, daß Spinoza hier auf keine kabbaliſtiſche Lehre angeſpielt. Bei dieſer Gelegenheit kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß auch bei einem andern jüdiſchen Philoſophen, dem berühmten Contemporain des Maimonides, Abraham Ibn-Eſra, ſich Stellen finden, welche der Mißdeutung in dieſer Beziehung noch mehr ausgeſetzt ſind. Ueber die Worte: ארדה נא ואראה (Geneſ. 18. 21.) commentirt Ibn-Eſra: האמת שהכל ידע כל חלק על דרך כל ולא על דרך חלק. Dieſe Worte, welche unſerm Philoſophen ohnehin ſchon wegen ihres zweideutigen Sinnes in Bezug auf das Dogma der Omniszienz einen ſcharfen Tadel des Nachmanides, [3]) ja ſogar den Vorwurf heidniſcher Begriffsanſchauungen [4]) zugezogen, nähern ſich anſcheinend dem Pantheismus, und verleiten daher den oberflächlichen Denker auch noch in dieſer Hinſicht zu

---

[1]) Corduero ſtarb zu Sfafed (צפת) 1570. (שלשל לאלף הששי); Spinoza wurde 1632 in Amſterdam geboren.

[2]) Seite 40. Zeile 15. v. u. — Daß übrigens Maimonides mit dieſem Satze nichts Pantheiſtiſches lehren wollte, erhellt aus More Neb. Th. I. Cap. 70. und 72. — Vergl. weiter unten Abſchn. 2. Cap. 5. und Mendelsſohns Morgenſtunden 14. Cap.

[3]) Siehe deſſen Tora-Commentar z. St.

[4]) ומילדי נכרים יספיקו בו (ibid.)

irrigen Vorſtellungen. [1]) In der That aber muß Ibn-Eſras Commentar zu den Worten des Pſalmiſten: כי יודע ה' דרך צדיקים (Pſ. 1. 6.) mit dieſer Stelle verglichen werden, um eine klare Einſicht in dieſelbe zu gewinnen und den großen Mann zugleich gerechtfertigt zu wiſſen. [2])

---

[1]) Darüber, ob Ibn-Eſra auf Spinoza's Weltanſchauung influirte oder nicht, vergl. man deſſen Biographie von Auerbach S. 18.

[2]) Ich will dieſe merkwürdige Stelle hier im Auszuge mittheilen: כי יודע ה' דרך צדיקים וכו' אין ספק שהשם יודע הכללים והפרטים ואפילו כל בריה בפני עצמה, אך ידיעת הפרט על דרך כלל הן לצדיק והן לרשע ידעה, ונפשות הצדיקים בעבור שקיימות לעולם עכ ידע אותם:

Es muß nun vorausgeſchickt werden, daß das von Ibn-Eſra hier gebrauchte Verbum ידע bei ihm nicht ſowohl wiſſen, als vielmehr beſchauen, ſich bekümmern, beaufſichtigen (השגחה) zu bedeuten ſcheint. (Vergl. Geneſ. 18. 19. Exod. 33. 17. und inſonderheit Pſ. 144. 3. (מה אדם ותדעהו). Der ganze Satz heißt demnach: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß Gott wie die Gattungen, ſo auch die Arten und ſelbſt alle Individuen kennt (beaufſichtigt); doch iſt dieſe Kenntnißnahme (Beaufſichtigung) in ſo weit die Rückſicht auf fromm oder laſterhaft wegbleibt, eine mehr allgemeine: in genauerer Beziehung ſteht ſie hingegen zu den Seelen der Tugendhaften, welche ſich Unſterblichkeit errungen." Da es zu weit führen würde, uns hier in Erörterungen über dieſe, allerdings mannigfache Schwierigkeiten darbietende Anſicht, einzulaſſen, verweiſe ich blos auf More Nebochim Abth. 3. Kap. 18., wo ebenfalls die göttliche Providenz (השגחה) mit der intellectuellen und ſittlichen Ausbildung der menſchlichen Seele in Rapport geſetzt wird. — (אין השגחת הבורא שוה בכל אך תשתנה כפי שלימות החכמים והחסידים) —. In eben dieſem Sinne hätten wir alſo auch die gedachten Worte Ibn-Eſra's zu Geneſis 18. 21. האמת שהכל ידע כל חלק וכו' zu nehmen.

Ich will jedoch, da die Räthſelſprache Ibn-Eſra's die heterogenſten Deutungen zuläßt, hier noch eine andere Hypotheſe herſetzen. Es ſcheint mir nämlich nicht unmöglich, daß unſer Philoſoph mit ſeinem Satze: הכל ידע כל חלק על דרך כל ולא על דרך חלק nur mit andern Worten folgende, von mir oben bereits angeführte Maimoni-

Zur Einleitung.

Einleitung Seite 32. Anm. 1. wird, wo von dem allegorisch-symbolischen Deutungsverfahren des Sohar die Rede ist, folgende Stelle angeführt: »Das Haupt des Menschen bildet die Gestalt eines Jod (י), dessen beide Arme, wenn sie an beiden Seiten der Brust herabhängen, die Gestalt eines Hê (ה), dessen Büste die Gestalt eines Waw (ו), und endlich dessen zwei Beine sammt dem Becken darauf, ebenfalls die Gestalt eines Hê (ה); so daß dessen ganzer Körper den drei Mal heiligen Namen (שם הויה) darstellt. (Sohar, 2. Th. Bl. 42. a. Mantuaner Ausg.)« Die Mantuaner Ausgabe, aus welcher Verfasser citirt, scheint hier eine Variante zu haben, denn in zwei, mir vorliegenden Soharausgaben,[1]) welche sogar beide, dem Titelblatte

---

dische Lehre aussprechen wollte: „Der Ewige kennt nicht die Geschöpfe vermittelst dieser Geschöpfe selbst (d. h. indem er sein Denken auf diese richtet), sondern da er sich kennt, kennt er Alles, weil Alles auf seinem Dasein fußet.“ Ibn-Esra drückt nun dasselbe mit andern Worten aus: „Das All kennt jedes Individuum vermöge seiner Allheit, nicht vermittelst dieser Individuen selbst.“

Doch muß ich gestehen, daß ich einen weit größern Werth auf diese Hypothese legen würde, wenn sie mir nicht mit Ibn-Esra's Commentation zu der erwähnten Psalmstelle ein wenig zu disharmoniren schiene.

Die Apologie Ibn-Esra's gegen die Ausstellung des Nachmanides haben übrigens noch die Commentare Mekor Chajim, Ohel Joseph und Motot, Letzterer mit ziemlichem Erfolge, unternommen. Etwas mehr Schwierigkeit jedoch hat folgender Passus des Ibn-Esra: והשם הוא האחד והוא יוצר הכל והוא הכל ולא אוכל לפרש (Bereschit Commentar zum Vers נעשה אדם). Die pantheistische Färbung dieses Ausspruches ist augenfällig. Siehe auch hierüber den Commentar Ohel Joseph.

[1]) Frankfurt an der Oder תק״ (1740.) und Amsterdam תקסה״ (1805.)

zufolge, einer Mantuaner Ausgabe wörtlich gefolgt ſein wollen, fehlt die Symboliſirung der beiden an den Seiten der Bruſt herabhängenden Arme, ſo wie der beiden Beine gänzlich, dafür wird aber das Hê auf die Zahl fünf zurückgeführt, wonach die beiden Hände, mit je fünf Fingern, die beiden erforderlichen Hê's (הה״ין) repräſentiren.

Erste Abtheilung.

Erstes Capitel.

Indem wir hiermit unsere eigentliche Kritik beginnen, erinnern wir den Leser an die in unserer Vorrede gerechtfertigte Einrichtung unseres Werkes, und fügen nur noch hinzu, daß fast sämmtliche Notizen in dieser ersten Abtheilung, wie die ersten in der nachfolgenden als einleitende und vorbereitende zu betrachten sind. Denn es hat uns geschienen, daß einer gründlichen Beleuchtung des vom Verfasser dargestellten Systems der Kabbala eine ins Einzelne gehende Recension der einleitenden Gedanken vorangehen müßte, wobei es freilich nicht fehlen kann, daß diese specielle Kritik dem einseitigen Beurtheiler als minutiös oder weitschweifig, wie ihre Resultate als dürftig erscheinen müssen, während jedoch der wissenschaftliche Forscher den mühsamen Weg der Vorarbeiten sich niemals verdrießen läßt, und nichts für unbedeutend hält, was endlich zur Gründlichkeit führt.

Im ersten Capitel stellt Verfasser eine Untersuchung über das Alter der Kabbala an. Er weist darauf hin, daß in den biblischen Schriften keine Spur von einer Geheimlehre gefunden werde. Die Nation kannte blos Propheten, Priester und Dichter. In Bezug auf die Priester fährt nun Verfasser (S. 38.) also fort: »Der Unterricht gehörte nicht zum Amt des Priesters, er wirkte blos auf

das Auge durch den Pomp religiöser Zeremonien.« Diese Behauptung steht aber den klaren Worten der Schrift diametral entgegen. Nicht nur wird die Bestimmung des ganzen Stammes Levi von dem ersten und größten aller Propheten in den Worten ausgesprochen: יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. »Sie lehren Jacob deine Rechte, dein Gesetz in Israel.« (Deuteron. 33. 10.); sondern ganz besonders von den Ahroniden heißt es noch in dem letzten Propheten: תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו. »Lehre der Wahrheit war in seinem Munde, und Falsch ward nicht gefunden auf seinen Lippen; denn die Lippen des Priesters müssen die Erkenntniß wahren, Lehre sucht man aus seinem Munde.« (Maleachi 2. 6—7.) Vergleichen wir nun hiermit noch die mosaischen Anordnungen in Betreff des Aussatzes (Levitic. 13.) und endlich auch die Vorschrift: »Wenn dir eine Sache zu schwierig ist im Gerichte zwischen Blut und Blut, zwischen Rechtssache und Rechtssache; so ziehe hinauf zu den Priestern, den Leviten und zu dem bestellten Richter — da sollst du anfragen: sie werden dir verkünden die Sache des Rechts. Der Mann aber, der muthwillig nicht gehorchen würde dem Priester, der dort steht im Dienste des Herrn, oder dem Richter, soll des Todes sein.« (Deuteron. 17. V. 9. und 12.) Wir glauben allen diesen Stellen entnehmen zu können, daß nächst dem Kultus der Unterricht einen wesentlichen Bestandtheil der priesterlichen Funktionen ausmachte. Man wende uns nicht ein, daß die Wirklichkeit Beispiele aufzuweisen hat, wo dieser ursprünglichen Bestimmung zuwidergehandelt, die heilige Aufgabe nicht gelöst wurde. Das mag höchstens die schon oft genug gemachte Erfahrung bestätigen,

daß auch die heiligſten Inſtitutionen im Laufe der Zeit nicht immer vom Mißbrauche rein ſich erhalten, es beweiſt aber deſſenungeachtet nichts für die Behauptung unſeres Verfaſſers.

Ibid. Zeile 6. — Unſer Verfaſſer fährt fort: »Was die Lehrer, welche an die Stelle einer Inſpirationsſprache einen dogmatiſchen Ton einführen, anlangt, ſo wird weder ihr Name noch ihr Daſein während jener ganzen (der bibliſchen) Periode gekannt.« Eine ähnliche Lehrweiſe, weniger vielleicht mit religiöſen Dogmen als mit dem Ceremonialgeſetze ſich befaſſend, ſcheint jedoch ſchon unter den letzten Propheten begonnen zu haben; die erſten Spuren einer didaktiſchen Methode laſſen ſich in einer, obſchon metaphoriſchen Stelle, [1]) deutlich erkennen. Doch thut dies der Unterſuchung unſeres Verfaſſers, die ſich auf eine theologiſche, namentlich geheime Wiſſenſchaft bezieht, durchaus keinen Abbruch.

Hr. Franck weiſt jetzt nach, daß ſchon in der Miſchna (Chagiga II b.) einer geheimen Wiſſenſchaft unter dem Namen Merkaba Erwähnung geſchieht. Bei dieſer Gelegenheit wird (Seite 39.) — der Ausſpruch des Talmud's (Chagiga 13. a.) אין מוסרים ראשי פרקים אלא לאב בית דין ולכל מי שלבו דואג בקרבו, wie folgt, überſetzt: »Selbſt die Inhaltangaben der Kapitel (der Geheimlehre) dürfen nur einem hochgeſtellten Beamten, oder dem, deſſen Beſonnenheit bekannt iſt, mitgetheilt werden.« Der deutſche Ueberſetzer merkt unten in einer Note zu dem Worte »oder« an: »Hier wich ich vom Originale, das »et« hat, ab, weil

[1]) Haggai 2. 1. שאל נא את הכהנים תורה וכו'. — Auch dieſe Stelle könnte meiner, in vorhergehender Notiz ausgeſprochenen Anſicht, daß die Prieſter zugleich Geſetzlehrer waren, als Beleg dienen; doch ließe ſich hierauf entgegnen, daß dies blos Geſetze waren, die den Tempeldienſt, wenn auch nur mittelbar, angingen.

die vom Verfaſſer citirte Talmudſtelle beide Anforderungen nicht in einer Perſon vereinigt haben will. Nach einer zweiten Leſeart dieſer talmudiſchen Stelle, welche für ולכל, והוא מי ſetzt, iſt die Uebertragung des Verfaſſers gerechtfertigt.« — Eben dieſe zweite Leſeart, welcher, da ſie mit der wichtigen Formel איכא דאמרי eingeführt wird, nach einer bekannten Regel der Vorzug gebührt, wird nun wahrſcheinlich von Hrn. Franck gemeint und nur einem Verſehen des Abſchreibers (טעות סופר) iſt die Verwechſelung des והוא מי mit ולכל beizumeſſen. Hingegen finde ich gegen die Uebertragung der beiden Worte ראשי פרקים durch »Inhaltangaben der Kapitel« Einiges zu erinnern. Schon vorher nämlich [1]) citirt Hr. Franck folgende Miſchna: אין דורשין לא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אאב חכם ומבין מדעתו מוסרים לו ראשי פרקים (Chagiga II. b.) die er alſo überſetzt: »Die Schöpfungsgeſchichte (Geneſis) darf nicht Zweien, die Geſchichte der Merkaba (des himmliſchen Wagens) nicht einmal Einem erklärt werden; er müßte denn ein weiſer, von ſelbſt verſtehender Mann ſein, in welchem Falle ihm die Inhaltangaben der Kapitel mitgetheilt werden dürfen.« Dieſe Geſchichte der Merkaba wird vom Verfaſſer ſelbſt weiter unten (S. 40.) als die unter dem Namen Kabbala bekannte Geheimlehre bezeichnet. Nun müßte, dieſer Ueberſetzung gemäß, die Lehre der Kabbala ſchon zur Zeit der älteſten Tanaïm (R. Jochanan ben Saccaï ff. [2]) nicht nur in Kapitel eingetheilt, ſondern auch mit einem Inhaltsregiſter an der Spitze verſehen geweſen ſein, wie dies der Verfaſſer

[1]) Seite 39. Z. 5.

[2]) Aus dieſer Epoche datirt die quäſtionirte Miſchna. Vide Chagiga 14. b. Z. 6. לא כך שניתי לכם ולא במרכבה ביחיד.

in der That (ibid. supra), um daraus zugleich das hohe Alter der Kabbala zu folgern, als ein ausgemachtes Factum anführt, was aber um so unwahrscheinlicher ist, als bekanntlich außer den Büchern der heiligen Schrift zu jener Zeit alle übrigen Gegenstände der Religion nur mündlich sich fortpflanzten, da das Aufschreiben verpönt war. [1]) Sollte nun gerade die kabbalistische Wissenschaft, welche schon durch ihren bloßen Namen (קבלה von קבל, empfangen) als eine vorzüglich traditionelle, von Mund zu Mund übergegangene Lehre sich kundgiebt; [2]) sollte ferner eine Geheimlehre, die doch schriftliche Werke, als ihrer Discretion schadend, am Meisten fliehen mußte, hierin eine Ausnahme gemacht haben? Aber gesetzt auch, es wäre so: wie ließe sich eine Einrichtung denken, die sonst in keinem andern jüdischen Werke, das wir aus dem Alterthume überkommen, sich findet, nämlich — ein Inhaltsverzeichniß? — Einleuchtender ist daher die Erklärung des Maimonides in seinem Commentare zu dieser Mischna, welcher ראשי פרקים durch »Kurze Aphorismen, als Andeutungen der allgemeinen Begriffe,« interpretirt. Als Grund dafür, daß die Merkaba in so kurzen, abgerissenen Lehrsätzen, die des Selbstdenkens durchaus nicht entbehren konnten, vorgetragen wurde, giebt derselbe Folgendes an: »Es giebt

[1]) Jizchaki zu den Worten ראשי פרקים glosstrt zwar auch ראשי פרשיות שבה; allein augenscheinlich hatte dieser Commentator nicht, wie Hr. Franck, die Kapitel einer bestimmten, esoterischen Lehre, sondern blos die Abtheilungen in der Erscheinung Ezechiel's im Sinne. Ueber diese Abtheilungen vergl. meine folgende Notiz.

[2]) Selbst angenommen, daß das vorgeblich sehr hohe Alter, welches enthusiastische Kabbalisten diesen Ueberlieferungen zuschreiben, eine bloße Chimäre sei; so steht doch das Factum fest, daß, seit ihrem Entstehen wenigstens, diese Wissenschaft nur auf solche Weise sich fortbildete.

gewiſſe Gegenſtände von welchen tiefſinnige Denker ſich zwar eine Vorſtellung machen können, die aber bei dem geringſten Verſuche, ſie Andern mitzutheilen, und den innern Gedanken in äußere Formen zu kleiden, ihren Gehalt verlieren und einen ganz andern Sinn ausdrücken. Daher empfiehlt ſehr richtig unſere Miſchna: אֵאֵב חכם ומבין מדעתו מוסרים לו ראשי פרקים »Nur einem weiſen, ſelbſtdenkenden Manne dürfen einige nöthige Andeutungen geben werden.« (ibid.) — Vergleiche noch die nachfolgende Notiz.

Nachdem Hr. Franck ſehr richtig bemerkt, daß bei dem oben angeführten Verbote, die Merkaba zu lehren, nicht von dem bloßen Texte der Viſion des Propheten Ezechiël [1]) die Rede ſein könne, weil bekanntlich die ganze heilige Schrift Allen zugänglich und das Leſen darin erlaubt, ja geboten war, fährt er fort [2]): »Es iſt ebenſo unmöglich, daß die von uns angeführten Worte das Verbot ausdrücken ſollten, die Schöpfungsgeſchichte und die Viſion Ezechiël's auf irgend eine Weiſe zu erklären, ſie ſelber zu begreifen und ſie Andern begreiflich zu machen zu ſuchen; es handelt ſich hier um eine Deutung oder beſſer um eine Lehre, die zwar bekannt war, aber unter dem Siegel des Geheimniſſes gelehrt wurde; um eine Wiſſenſchaft, die ſowohl eine beſtimmte Form als beſtimmte Principien hatte, indem man ihre Eintheilung kennt, ſie uns in Kapitel eingetheilt vorführt, die eine Inhaltangabe an der Spitze hatten Dazu kommt, daß die Viſion Ezechiël's mit allem dem nichts gemein hat, indem ſie nicht mehre Kapitel, ſondern blos eins ausmacht, das gerade das erſte in dem dieſem Propheten zugeſchriebenen Werke iſt.« Es muß nun dem Verfaſſer allerdings zugegeben werden, daß nur einer beſonders tiefen, myſteriöſen

[1]) Ezechiël I. [2]) Seite 40. Zeile 3.

Auffassung jener Vision der Name מעשה מרכבה beigelegt wurde; doch daß diese Lehre immer in direkter Beziehung zu jener Vision stand, geht aus folgender Borajtha hervor: עד היכן מעשה המרכבה רבי אומר עד ואדא ר' יצחק אומר עד החשמל (Chagiga 13. a.) Ferner: עד ויאמר אלי בן אדם הן חן מעשה מרכבה (ibid.) Der Verfasser geht also offenbar zu weit, wenn er, wie aus seinen Worten hervorgeht, diese Beziehung gänzlich, oder doch größtentheils negirt. Der aus der Eintheilung in Kapitel und dem Inhaltsverzeichnisse resultirende Beweis für die feste Form des Kabbalismus findet, wie wir in der vorhergehenden Notiz erhärtet, nur nach der individuellen Ansicht des Verfassers in Betreff der beiden Worte ראשי פרקים seine Geltung, eine Ansicht, deren Richtigkeit wir nicht ohne Grund in Zweifel gezogen. Aber selbst nach dieser Auffassung sehe ich nicht ein, warum unter מעשה מרכבה nicht eben eine Erklärung der Vision Ezechiël's verstanden werden könne? Der Einwurf des Verfassers, daß diese Vision nicht mehre Kapitel, sondern nur eins ausmache, schwindet vor dem Ausspruche des Talmud's, der uns in diesem Kapitel selber verschiedene Abtheilungen, denen nicht gleiche Wichtigkeit beigelegt wurde, vorführt und feststellt. עד כאן מגמר גמרינן מכאן ואילך מוסרים ראשי פרקים, עד כאן מוסרים כו' מכאן ואילך חכם מבין מדעתו אין אי לא לא. (Chagiga ibid.) Aus dieser Stelle geht zugleich hervor, daß der fragliche Ausdruck ראשי פרקים selbst, immer in Verbindung mit jener Vision gedacht wurde, ein Beweis mehr, daß der Maimonidischen Interpretation dieser Worte der Vorzug gebührt. [1])

[1]) Vide supra. Vergl. auch מעשה בתינוק שקרא בס' יחזקאל. (Chagiga 13. a.)

Seite 40. — Der Verfaſſer fährt fort aus zerſtreuten talmudiſchen Stellen einige Data über den Urſprung und die Entſtehungszeit der Kabbala, ſo wie über den Begriff, den man in älterer Zeit ſich von ihr machte, heranzubringen. Er citirt nun [1]) folgende Stelle: Rabbi Jochanan ſagte einſt zu R. Eleaſar, komm', ich will dich die Geſchichte der Merkaba lehren. Dieſer entgegnete: Ich bin noch nicht alt genug. Nachdem er alt geworden, ſtarb R. Jochanan, nnd als R. Aſi zu ihm ſagte, komm', ich will dich die Geſchichte der Merkaba lehren, erwiderte er: »Wenn ich mich des Unterrichts in der Merkaba würdig gehalten hätte, ſo hätte ich mich von deinem Lehrer R. Jochanan darin unterrichten laſſen.« (Tract. Chagiga 13. a.) Daraus folgert nun Hr. Franck, daß ſelbſt ausgezeichnete Rabbinen oft ihrem Geiſte oder ihrer moraliſchen Stärke die Kraft nicht zutrauten, um die Laſt dieſer gefürchteten Lehren, die »in der That für den poſitiven Glauben, die äußere Beachtung religiöſer Geſetze nicht ganz ohne Gefahr waren,« zu ertragen. Dieſe Vorausſetzung beruht jedoch auf einer etwas gezwungenen Erklärung des Satzes: אי זכאי גמירתא מר יוחנן רבך welchen Verfaſſer überträgt: »Wenn ich mich würdig gehalten hätte, ſo hätte ich mich von deinem Lehrer darin unterrichten laſſen.« Die Antworten des R. Eleaſar ſcheinen demnach nur Vorwände geweſen zu ſein, um ſeine Lehrer abzuweiſen, woraus allerdings hervorginge, daß dieſer Rabbi ſich ſeltſamen Vermuthungen über den Inhalt der Merkaba hingegeben. Allein richtiger, d. h. der Wortbedeutung gemäßer, iſt folgende Erklärung: »Wenn ich es werth geweſen wäre, ſo hätte ich dieſen Unterricht bereits

[1]) Ibid. Zeile 6. v. u.

von deinem Lehrer R. Jochanan genoſſen.« Dies beweiſt, daß er, ohne eitlen Befürchtungen [1]) Raum zu geben, es für ein eben ſo hohes, als ſeltenes Glück hielt, in dieſe göttliche Lehre eingeweiht zu werden, ein Glück, das durchaus den Beiſtand des Himmels (סייעתא דשמיא) erheiſcht, weshalb er es auch für ein ſchlimmes Zeichen hielt, daß R. Jochanan ſtarb, ehe er das genügende Alter erreicht hatte, und dadurch des Unterrichtes eines ſo ausgezeichneten Mannes verluſtig wurde. De Lattes in ſeiner Vorrede zum Sohar hält ebenfalls die letztere Erklärung für die richtigere. Dieſer Gelehrte ſtellt ſogar noch die Vermuthung auf, daß die zweite Weigerung des R. Eleaſar wohl nur die unwillkührliche Aufwallung eines edlen Herzens geweſen ſein könne, um ſeine Ehrfurcht gegen den verewigten Lehrer auszudrücken, da es nicht denkbar ſei, daß er eines ſo köſtlichen Genuſſes, wie das Studium der Merkaba ſei, ſich für immer werde begeben haben.

Seite 41. — Der Verfaſſer citirt jetzt eine Talmudſtelle, die, wie er ſagt, ein merkwürdiges Beiſpiel von der Gefahr enthalte, die das Studium der Kabbala dem poſitiven Glauben bringen könne. Ich will dieſe Stelle ebenfalls, da ſie äußerſt wichtig iſt, und man in dieſem Werke noch oft auf ſie zurückkommen wird, wörtlich hierherſetzen: »Die Lehrer lehrten: Vier gingen in den Garten der Wonne, folgende nämlich: Ben Aſai, Ben Soma, Acher und R. Akiba. Ben Aſai blickte um ſich herum und ſtarb. Auf ihn kann der Vers der h. Schr. angewendet werden: Werthvoll [2])

[1]) Vergleiche übrigens meine nachfolgende Notiz über ד' נכנסו לפרדס.

[2]) Der Ueberſetzer merkt hier in einer Note an: „Nach der wörtlichen Auffaſſung dieſer Talmudſtelle müßte יקר durch „ſchwie-

ist in den Augen des Ewigen der Tod seiner Frommen (Psalm 116. 15.) Ben Soma blickte auch um sich herum und wurde wahnsinnig. Von ihm sagt die Schrift: Hast du Honig gefunden, so iß nur soviel dir genügt, damit du nicht, übersättigt, ihn ausspeien müssest. (Prov. 25. 16.) Acher richtete Verwüstung unter den Pflanzungen an. [1]) R. Akiba ging friedlich hinein [2]) und in Frieden hinaus; denn [3]) der Heilige, dessen Namen gepriesen sei, hatte gesagt: »Man verschone diesen Greis, er ist würdig, mir zum Ruhme zu dienen.« So weit der Talmud. [4]) — Hr. Franck fügt noch erläuternd Folgendes hinzu: »Diese Stelle kann unmöglich buchstäblich genommen werden, etwa daß es sich hier

---

rig" „unangenehm" übersetzt werden. Vergl. Raschi z. d. St." Doch bringt Jalkut 2. Th. Nr. 874. (wo er auch die in Rede stehende Erzählung citirt) zwei entgegengesetzte Erklärungen dieses Verses, deren eine (הקב"ה מראה היוקר שמתוקן לצדיקים ואימתי, סמוך למיתתן) der Uebersetzung des Verfassers, die andere (קשה עליו לגזור עליהם מיתה) der Raschi's entspricht. — Siehe auch R. S. Edels in Chidusche Agadot z. St. מתוך שדבקה נפשו באהבה עזה בדברים העליונים נפרדה מגופו ובראותה מנוחה כי טוב לא שבה עוד למקומה וזו מעלה גדולה לכך נאמר יקר בעיני ה' וגו'. Die Uebersetzung des Verfassers harmonirt demnach sehr wohl mit dem Wortsinne d. St.

[1]) Dieser allegorische Ausdruck bedeutet, daß er sich falsche Begriffe von der Gottheit und der göttlichen Weltregierung machte, die ihn in den Abgrund des Unglaubens stürzten. Da der Talmud sich des Bildes eines Lustgartens bedient, so nennt er, diesem Bilde treu, die schiefe, unheilvolle Richtung, welche Acher eingeschlagen, eine Verwüstung unter den Pflanzungen anrichten.

[2]) In unsern Ausgaben blos: יצא בשלום.

[3]) Hr. Gelinek notirt hier, er könne in den ihm bekannten Talmud-Ausgaben diese Stelle nicht finden. Sie befindet sich aber in allen Ausgaben; blos daß dieser Satz erst fol. 15. b. (unten) als ergänzender Nachtrag zu dieser Stelle vorkommt. Verfasser hat ihn, vermuthlich der Kürze wegen, mit obiger Erzählung zusammengestellt.

[4]) Chagiga 14. b.

um eine ſinnliche Anſchauung der Herrlichkeiten eines andern Lebens handle: da der Talmud ſonſt nie jene durchaus myſtiſche Bezeichnung, die wir in dieſen Zeilen finden, gebraucht, wenn er vom Paradieſe ſpricht. Das Paradies heißt nämlich immer גן עדן (der Garten Eden) oder עולם הבא (die zukünftige Welt), während hier das Wort פרדס (Pardes) gebraucht wird, das bei den neuern Kabbaliſten ebenfalls vorkommt [1]).... Man muß daher mit den geachtetſten Männern der Synagoge übereinſtimmen, daß jener Garten der Wonne, in den die vier Gelehrten hineingetreten, nichts Anderes, als die geheimnißvolle Wiſſenſchaft bezeichnet, von welcher wir geſprochen haben..... Worin beſtand nun aber der Irrthum des Acher? Wohin haben ihn ſeine Forſchungen über die wichtigſten Geheimniſſe der Religion geführt? Der jeruſal. Talmud ſagt ausdrücklich, daß er

---

[1]) Doch hält Aruch s. v. פרדס dieſes Wort (auch in der quäſtionirten Stelle) für analog mit גן עדן (paradisus) und bezeichnet es nach ihm namentlich den im ſiebenten Himmel (ערבות) befindlichen Aufenthaltsort der reinen Seelen. Doch will auch er den Ausdruck נבנסו לפרדס blos ideal aufgefaßt wiſſen: נדמה להם כמי שעלו „Sie hatten eine Vorſtellung, als wenn ſie hinaufgegangen wären.“ (eod. s. v. אבן). Ebenſo Toſafot z. St.: עלו למעלה ע"י שם ולא עלו ממש אלא נדמה להם כמי שעלו ff. — In einem Gutachten des R. Haï Gaon wird behauptet, daß unter נבנסו לפרדס eine durch lange Vorbereitung, Abſtinenz und Mortification im Sinne des Myſticismus bewirkte Exaltation des Geiſtes, die eine prophetiſche Anſchauung der himmliſchen Hallen (היכלות) und ihrer Bewohner zur Folge habe, verſtanden werde. Der Anblick aller jener Herrlichkeiten ſei unter dem Geſammtnamen פרדס begriffen. (Vide En Jacob z. St.) Vergl. auch Bartenora Tract. Chagiga Abſchn. 2. Miſchna 1. — De Lattes in ſeiner Vorrede zum Sohar tritt, obſchon auch er פרדס für ſynonym mit גן עדן hält, doch im Uebrigen der auch von Hrn. Franck bevorzugten Anſicht vieler Gelehrten, die in dieſer Bezeichnung nichts als ein Symbol der eſoteriſchen Wiſſenſchaft finden, vollkommen bei.

zwei höchſte Prinzipien anerkannte [1]) und der babyloniſche Talmud, dem wir in dieſer Erzählung gefolgt ſind, giebt

---

[1]) Bemerkenswerth ſind folgende Worte des R. Haï Gaon im erwähnten Gutachten: אחר חשב שיש שרשי רשויות כאלו דאמגושין שאומרים הורמיז הורמין מקור טוב ומקור רע מעון אור וחשך „Acher verfiel in den Wahn, daß es zwei höchſte Mächte gebe; gleich jenen Magiern, welche einen Ormuzd und Ahriman, ein gutes und ein böſes Prinzip, eine Wohnung des Lichtes und eine der Finſterniß annehmen." (En Jacob ibid.) — Ueber das (vom Gaon gebrauchte) Wort אמגושא (*μάγος*) ſiehe Baba bathra fol. 58., Sanhedrin 39. — (J. S. Reggio in ſeinem vortrefflichen Werke „Tora und Philoſophie" Seite 13. will אמגושין etwas gezwungen von Manichaei ableiten.) — Zugleich erfahren wir aus dieſem gaonäiſchen Gutachten, daß der, Gittin fol. 11 a., Baba batra fol. 8 a. und Sanhedrin fol. 39 a. vorkommende Name הורמיז nicht Mercur (*Ἑρμῆς*) (Siehe Landau's Aruch und Fr. Nork Rab. Wörterbuch s. v. הורמין), ſondern Ormuzd bedeute. Dies giebt uns zugleich gehörigen Aufſchluß über die in letzterer Talmudſtelle vorkommende, höchſt originelle Anecdote: אל"ה אמגושא לאמימר מפלגך לעילאי דהורמיז מפלגך לתתאי דהורמין, אל"א היכי שביק הורמין להורמיז לעבורי מיא בארעיה. Dieſe Stelle hat den Commentatoren viele Schwierigkeit verurſacht und mehre Correcturen hervorgerufen. (Vergl. Raſchi und Toſafot a. a. O.) Raſchi gloſſirt alſo: אמגושא. מכשף ויודע אני ע"י בישוף דמחצייך ולמעלה: דהורמיז. שר: דאהורמיז. הקב"ה קרי הכי: Das Gezwungene dieſer Erklärung iſt augenfällig. Nach der vom Gaon erhaltenen Anweiſung iſt aber der Sinn einfach, wie folgt: Ein Magier (Parſe) ſagte zu Amemar: die obere Hälfte deines Körpers (als der Sitz der Geiſteskräfte) gehört dem Ormuzd, die untere (als Sitz der thieriſchen Begierden) dem Ahriman. Ei, verſetzte Amemar, wie würde dann Ahriman zugeben, daß der von oben herab kommende (aus den eingenommenen Speiſen entſtehende) Unrath ſein Gebiet paſſire?" (Wie ließe ſich nämlich, bei Vorausſetzung zweier Principien, das harmoniſche Zuſammenwirken aller Theile des Organismus erklären?) Wir entnehmen gleichzeitig hieraus, daß die im Namen des R. Jacob Tam von Toſafot angegebene Leſeart die richtigere ſei. Auch erhalten wir Licht über die Bedeutung des Namens jener perſiſchen Königin איפרא הרמיז (Nidda 20.), nämlich: Huld des Ormuzd.

uns daſſelbe zu verſtehen. Er berichtet uns, daß, als Acher den Engel Metatron, [1]) der die erſte Stelle nach Gott einnimmt, ſah, er ausrief: »Vielleicht giebt es, was ferne ſei, zwei höchſte Mächte.« So weit Hr. Franck. — In der That enthält die Geſchichte dieſer traurigen Verirrung ein abſchreckendes Beiſpiel, das uns augenſcheinlich vor den Gefahren einer zu tiefen Spekulation warnen will. Nichts deſto weniger glaube ich bei meiner, in vorhergehender Notiz ausgeſprochenen, Behauptung beharren zu dürfen, daß es durchaus nicht nöthig ſei, anzunehmen, das Studium der Kabbala wäre im Allgemeinen als eine, der äußern Geſetzübung und dem poſitiven Glauben gefahrvolle Lehre betrachtet worden.

---

[1]) Dieſer Name iſt nach Herrn Franck (Vergl. auch Kerem Chemed Jahrg. 4. S. 197.) aus den beiden griechiſchen Wörtern *μετὰ θρόνος* zuſammengeſetzt, weil nämlich dieſer Engel ſich unmittelbar unter dem göttlichen Throne (כורסייא), befindet. עומד תחת כסא הכבוד. Vergl. auch Toſafot Chullin 60 a. zu den Worten: פסוק זה שר העולם אמרו. Siehe noch Landau's Aruch s. v. מטטרון, der dieſes Wort aus dem lateiniſchen Metator ableitet. (Ebenſo Burtorf.) Doch iſt erſtere Anſicht bereits von Frankel (S. deſſen Ztſchrft. III. Jahrg. 3. Heft p. 113. Not. 1.) als grundlos zurückgewieſen worden, und auch die zweite verwirft Hirſchfeld (ibid. 9. Heft p. 358.) nicht mit Unrecht, und ſetzt dafür die allerdings viel wahrſcheinlichere Vermuthung, daß dies Wort von *μετα* und *τυραννος* herſtamme und „Mitherrſcher" oder „Nachrichter" bedeute; indeſſen iſt nicht zu verkennen, daß wenn dieſer Erklärung auch in etymologiſcher Rückſicht der Vorzug gebührt, die erſtern jedoch dem Geiſte der Kabbala und der jüdiſchen Theologie überhaupt etwas mehr entſprechen. (Vergl. 3. Abth. meine Darſtellung d. Syſtems d. Kabbaliſten.)

Eine etwas weit hergeholte, aber doch nicht ganz zu verwerfende Erklärung dieſes Wortes giebt noch Dr. Levy (ibid. 12. Heft p. 484.) Nach ihm gehört dies Wort zur Radix טיטוראא (aram. ſ. v. w. סתר), woraus er den Titel שר הפנים (mit der Punctation הַפָּנִים) erklärt und auf die Stellen: שומעין מאחורי הפרגוד und מקום מסתרים שמה יש hinweiſt.

Denn abgesehen davon, daß die Bedeutung des allegorischen Ausdruckes נכנסו לפרדס von den Gelehrten noch nicht evident festgestellt ist: so ist doch selbst bei der, allerdings sehr wahrscheinlichen Annahme des Verfassers, daß von der Geheimlehre die Rede sei, nicht zu verkennen, daß diese vier Tanaïm ausnahmsweise eine höhere Stufe als ihre Vorgänger und Zeitgenossen erreichten oder zu erreichen strebten, wie schon die bestimmte Zahlangabe bekundet. Allerdings läuft nun der menschliche Geist, auf solchem Höhepunkte angelangt, leicht Gefahr, sich aus seinen natürlichen Schranken heraus in zu hohe Regionen zu versteigen und zurückzustürzen, und dann ist sein Sturz um so tiefer, je höher sein Aufschwung war. Die Adversität zweier dieser Männer (הציץ ומת, הציץ ונפגע) beweist ja zur Genüge, daß nur die Ueberspannung ihrer Geistesorgane die Ursache ihres Mißgeschickes war. Die menschliche Intelligenz hat ihre Grenzen, und ebenso, wie derjenige, der zu lange in die Sonne sieht, geblendet wird und den Gebrauch seines materiellen Gesichtes verliert, so risquirt auch der, welcher seine intellectuellen Kräfte übermäßig anstrengt, den Gebrauch seines spirituellen Gesichtes.

Was übrigens den eigentlichen Irrthum Achers betrifft, in welchem Zusammenhange er mit der Philosophie und der jüdischen Theologie stand und welchen Einfluß er auf die Praxis üben mußte, darüber verweise ich den Wißbegierigen auf נוה שלום מאמר ג' פרק א'.

Seite 44. — Hr. Franck citirt nun noch eine andere Stelle über das Alter und die Geheimhaltung der Kabbala. Da dieses Citat, die erläuternden Worte des Verfassers mitgerechnet, zu viel Raum einnimmt, um hier ganz wiedergegeben zu werden, so bin ich genöthigt, eine Auswahl zu

treffen, und diejenigen Sätze besonders hervorzuheben, an die ich meine Bemerkungen knüpfen will. »Der Talmud berichtet uns, daß man sonst drei Namen hatte, um die Idee der Gottheit auszudrücken, und zwar: das berühmte Tetragrammaton oder der vierbuchstabige Name, dann zwei andere, der Bibel fremde Namen, von denen der eine aus 12, der andere aus 42 Buchstaben bestand. Der erste war zwar dem großen Haufen untersagt, im Innern der Schule aber war er ziemlich geläufig. »Die Weisen,« sagt der Text, »lehrten ihn Ein Mal wöchentlich [1]) ihren Söhnen und Schülern.«

[1]) Im Originale פעם אחת בשבוע, welches Wort שבוע Herr Franck durch „Woche" übersetzt. Wie verträge sich dies aber mit der in Betreff dieser Lehre vorherrschenden, außerordentlichen Retention? Noch auffallender wäre nach dieser Uebersetzung eine zweite Behauptung (Kidduschin 71 a.) ואמרי לה פעמים בשבוע, nach welcher also dieser heilige Name sogar zweimal wöchentlich mitgetheilt worden wäre. Eine Wissenschaft, die in jeder Woche zweimal vorgetragen wird, kann aber nichts weniger als ein Geheimniß sein. Ich glaube daher, daß שבוע hier nicht „Woche" sondern einen „siebenjährigen Cyclus" bedeutet; analog dem Ausdrucke der Borajtha: מוחת יחיד נברקת פעמים בשבוע ושל רבים פעמים ביובל (Joma 11 a.): während „einmal wöchentlich" gemeinhin durch פעם אחת בשבת gegeben wird. (Siehe Ketuboth 2 a. שפעמים בשבת בתי דינין יושבין.) Auch folgende Worte des Maimunides erhalten durch diese Uebersetzung mehr Nachdruck: שם בן שתים עשרה לא נמנע מאחד מבעלי החכמה ולא היו כן שם בן ארבע שלא למדוהו אלא לבניהם ותלמידיהם פעם אחת בשבוע. „Der zwölfbuchstabige Name ward keinem Weisen vorenthalten, was aber nicht mit dem Tetragrammaton der Fall war, den sie nur ihren Söhnen oder Schülern, und zwar blos einmal im Jahrsiebend vortrugen." (More Nebuchim Cap. 62.) Betrachten wir nun noch folgenden Satz: וכאשר היו אנשים פרוצים לומרים זה השם בן י"ב אותיות ומפסידים בו אמונות הסתירו זה והשם גם כן. „Als es aber späterhin vermessene Menschen gab, welche in Folge der Erlernung dieses zwölfbuchstabigen Namens schädliche Glaubensmeinungen verbreiteten, so verheimlichte man diesen Namen nicht minder (als den ersten)." (ib. ib.) Auch diesen Worten entnehmen wir, daß die Mittheilung des vierbuchstabigen Namens eine eben so seltene, als heimliche gewesen sein müsse. Allem

Der zwölfbuchſtabige Name wurde urſprünglich Jedermann mitgetheilt, ſpäter aber wurde er nur den Verſchwiegenſten unter den Prieſtern anvertraut. Der zweiundvierzigbuchſtabige Name endlich war für das heiligſte Myſterium angeſehen. »Wer,« verſichert der Talmud, »in dieſes Geheimniß eingeweiht worden und es wachſam und reinen Herzens bewahrt, kann auf die Liebe Gottes und das Wohlwollen der Menſchen rechnen; ſein Name flößt Achtung ein, ſein Wiſſen iſt gegen Vergeſſenheit geſchützt und er gelangt zum Beſitze zweier Welten.« Maimonides fügt erläuternd hinzu, daß dieſe 42 Buchſtaben mehre Worte müſſen gebildet haben, von denen jedes eine Grundeigenſchaft des höchſten Weſens ausdrückte, und die zuſammengenommen, die wahre Definition der Gottheit enthielten. »Die Kenntniß der Gottesnamen, ſchließt Maimonides, iſt ein Theil der Theologie oder Metaphyſik, darum bietet ſie auch der Vergeſſenheit Trotz; denn die Vergeſſenheit kann nicht bei ſolchen Ideen ſtattfinden, die ihren Sitz im activen Verſtand, d. h. in der theoretiſchen Vernunft haben.« [1]) Wir wollen hier, ſagt

---

dem widerſpräche aber ein allwöchentlicher Vortrag. Auch Herr Fürſtenthal (ſiehe deſſen More Nebuchim nebſt Ueberſetzung und ביאור, Krotoſchin 1839.) ſcheint dieſen Widerſpruch erkannt zu haben, denn obwohl er das Wort שבוע, gleich Hrn. Franck, durch „Woche" überträgt, ſo fügt er doch in ſeinem hebräiſchen Commentar hinzu (wahrſcheinlich um der Mittheilung etwas mehr Solennität zu geben), daß der Sabbath als der muthmaßliche Tag dieſes geheimnißvollen Vortrages anzuſehen ſei. Doch halte ich, wie geſagt, meine Erklärung des Wortes שבוע für angemeſſener. (So eben kommt mir Joſt's Recenſion der Franck'ſchen Kabbala (L. B. des Orients 1845. Nr. 49.) zur Hand. Auch dieſer gelehrte Recenſent zweifelt an der Richtigkeit der Uebertragung des Wortes שבוע durch „Woche" und ſcheint es ihm eher einen Zeitraum von 7 Jahren zu bedeuten).

[1]) Wörtlich: השגת השכל הפועל אי אפשר לשכחה. Unter שכל הפועל wird eigentlich (nach Maimonides' Auffaſſung dieſer

Herr Franck, eine Bemerkung hinzufügen, deren Wichtigkeit der gesunde Verstand allerdings in Zweifel ziehen wird, die aber für den Ideengang, zu welchem unsere Untersuchungen uns hinleiten, nicht ganz werthlos ist, und die wir als ein historisches Factum hinnehmen müssen: zählt man nämlich alle Buchstaben, welche die hebräischen Namen der zehn Sefirot in der Kabbala bilden, und setzt man vor den Namen der letzten Sefira die conjunctive Partikel (ן) — was bei jeder Aufzählung und in allen Sprachen geschieht — so erhält man genau die Zahl Zweiundvierzig. [1]) Es ist daher leicht möglich, daß dies der drei Mal heilige Name sei, den man selbst den anerkanntesten Weisen nur zitternd anvertraute.«

Daß diese Bemerkung sehr scharfsinnig ist, fällt in die Augen. Und obwohl dieser Punkt für die eigentliche Untersuchung unseres Verfassers nur einen secundären Werth hat,

---

Aristotelischen Idee) diejenige allgemein wirkende Intelligenz verstanden, welche, nach den Alten, auf den speculativen Verstand des Menschen influirend, seine Entwickelung befördert. Es ist dieselbe, welche als unterster Engel (zehnter Gestirngeist) hypostasirt, הצורה, הנקראת אישים, die Propheten inspirirte. Eine vollkommene Erkenntniß dieser wirkenden Intelligenz ist der Höhepunkt unseres Geistes Die Uebersetzung Francks ist also, obwohl in einer tieferen Auffassung dieses Ausspruches des Stagyrikers begründet (Vergl. Reinhold Gesch. der Philosoph. 1. Th. §. 80. Text und Anmerkung.), nicht nach dem buchstäblichen Sinne der Maimonidischen Worte. Richtiger, d. h. dem Wortsinne getreuer, ist die Uebertragung Fürstenthals: „Die Erkenntniß des (allgemein) wirkenden Verstandes" (Siehe dessen ביאור. Vergl. auch Narbonne und גבעת המורה zur St.) Der שכל הפועל ist hier demnach Objekt der Erkenntniß. Vergl. noch Ikarim I. 11. und Narbonne zu More I. 74., wie dessen Comment. zu אגרת אפשרות הדבקות בשה"פ.

[1]) In einer Note setzt Franck folgende Namen und Chiffer hin, welche die Zahl der Buchstaben bezeichnen: כתר[3] חכמה[4] בינה[5] גדולה[5] גבורה[5] תפארת[3] נצח[3] הוד[5] מלכות[5] ויסוד[9].

ſo ſieht man doch leicht ein, daß er das Intereſſe jedes Wahrheitsforſchers in hohem Grade beanſprucht. Herr Franck erklärt zwar ſelbſt, daß er auf ſeiner Annahme nicht hartnäckig verharren wolle, und in der That kann man bei dergleichen Hypotheſen nicht vorſichtig genug ſein. Doch werden, hoffen wir, folgende Bemerkungen dieſen Punkt etwas näher beleuchten.

Nach den modernen Kabbaliſten iſt der zweiundvierzigbuchſtabige Name derjenige, der die Anfangsbuchſtaben der in dem bekannten, vorgeblich von R. Nechunia ben ha-Kana verfaßten Gebete [1]) enthaltenen 42 Wörter, bildet. Siehe Narbonne zu More Nebuchim Cap. 62. über die muthmaßliche Bedeutung dieſer ſeltſamen Chiffres. — Von dieſer Behauptung divergirt eine andere, von Toſafot Chagiga 11 b. im Namen des R. Jacob Tam aufgeſtellte Anſicht, die dieſen heiligen Namen aus den beiden erſten Verſen der Geneſis hervorgehen läßt, und in ihm zugleich die unter dem Namen מעשה בראשית bekannte, geheime Lehre erkennt, oder repräſentirt findet. [2]) Eine andere, äußerſt originelle Vorſtellung von dieſem heiligen Namen giebt uns endlich eine Stelle in dem Hauptwerke der Kabbala, dem Sohar. Und in eben dieſer letztern Stelle wird der tiefere Denker vielleicht einige Aehnlichkeiten mit der Anſicht unſeres Verfaſſers entdecken. Folgendes leſen wir nämlich im 2. Theile des Sohar Bl. 130 b. »Wer verreiſen will, der ſtehe des Morgens früh auf und betrachte aufmerkſam den Oſten, er wird alsdann gewiſſe, den Buchſtaben ähnliche Zeichen er-

[1]) אנא בכח גדולת ימינך וכו'.

[2]) Toſafot Jom-Tob bemerkt, daß nach dieſer Anſicht das Verbot der Veröffentlichung der „Schöpfungsgeſchichte“ ſich auf die praktiſch-kabbaliſtiſche Anwendung dieſes Namens beziehe.

blicken, die, gleichsam den Himmel durchbrechend, abwechselnd über dem Horizonte zum Vorschein kommen. Diese feuerfunkenen Buchstaben haben bei der Schöpfung des Himmels und der Erde gedient. [1]) Kennt nun der Mensch den geheimen Sinn dieser Buchstaben, welche zugleich das Geheimniß des heiligen, zweiundvierzigbuchstabigen Namens enthalten, und denkt er mit gebührender Andacht und Begeisterung daran, so wird er in dem klaren Himmelsglanze sechs Jod's (יוֹדִין) bemerken; drei zur rechten und drei zur linken Seite, dann noch drei Waw's (וָוִין), die am Himmelsgewölbe auf und niederschweben. [2]) Dies sind die Buchstaben des Priestersegens. (ברכת כהנים) [3]) ... Am hellen Morgen endlich erblickt er gen Mittag eine Säule, senkrecht über dem irdischen Paradiese hangend, außerdem schwebt noch eine andere Säule über der Mitte dieses Paradieses. Diese leuchtende Säule hat die drei Farben eines purpurnen Gewebes; drei Vögel stehen auf ihr, folgende Loblieder singend. Der erste: »Halleluja, lobt ihr Diener des Herrn, lobt des Herrn Namen« (Ps. 113. 1.). Der zweite: Gedankt werde dem Namen Gottes von jetzt an in aller Ewigkeit« (ib. ib. 2.) Der dritte: »Von Sonnenaufgang bis zum Sonnenniedergange wird der Name des Herrn gepriesen«

[1]) Dies vielleicht die Veranlassung zu der oben erwähnten Ansicht des R. Tam.

[2]) Diese Stelle scheint sowohl Buddeus (Introd. in Hist. Phil. Hebr. §. 45.) als auch Brucker (Gesch. d. Philos. 4 Th. S. 771.) entgangen zu sein, da sie behaupten, bei den Juden nirgends die Spur eines himmlischen Alphabet's angetroffen zu haben. — Vergl. noch Sohar Th. 2. Bl. 76. a.

[3]) Auch einen 22buchstabigen Namen läßt die Kabbala aus ברכת כהנים (S. Pardes) hervorgehen, worauf sich ein bekanntes Gebet gründet. Hiernach ist Geiger zu berichtigen, der (Melo Chofnajim p. 49.) sagt, es sei ihm von einem solchen Namen nichts bekannt.

(ib. ib. 3.). Dies iſt die Zeit, wo ſich der fromme Wanderer zum Morgengebete anſchicken muß, um ſich das himmliſche Wohlwollen, die hohe, göttliche Gnade, als ſichere Begleiter herabzuflehen.«

Abſtrahiren wir nun in dieſer ſeltſamen Beſchreibung von jeder aſtrologiſchen oder myſtiſchen Beziehung, wie nicht minder von jeder poetiſchen Ausſchmückung, und ſuchen wir den innern Kern feſtzuhalten, ſo finden wir in dieſen Worten des Sohars eine Stütze für die Anſicht Francks, daß der 42buchſtabige Name die Sefirot enthalte. Bekanntlich theilt der Sohar die Sefirot in drei Gruppen ein, welche zuſammen eine bekannte Figur, den ſogenannten kabbaliſtiſchen Baum, bilden. Rechts figuriren auf einer ſenkrechten Linie, die expanſiven Attribute: die Weisheit, die Gnade und die Macht. Links befinden ſich, auf einer parallellaufenden Linie, jene, welche die Concentration bezeichnen: der Verſtand, das Gericht und der Widerſtand; in der Mitte die vermittelnden. Hiervon die öfters vorkommenden Bezeichnungen: »die Säule der Gnade« (סטרא ימינא עמודא דסד), »die Säule des Gerichts« (סטרא דשמאלא עמודא דדינא) und die »Säule der Mitte« (סטרא דאמצעיתא). Dieſe Bezeichnungen glaube ich hier unter dem Bilde der ſechs Jod's, drei rechts und drei links, und der drei Waw's in der Mitte[1]) wiederzuerkennen. Dieſelbe Idee wird dann unter dem ſinnreichen Bilde der über dem Paradieſe hangenden Säulen[2]) wieder-

[1]) Da die zehnte Sefira (מלכות) kein neues Attribut, ſondern blos die Harmonie zwiſchen allen andern ausdrückt, ſo wird ſie hier vom Sohar nicht beſonders in Betracht gezogen. Um ſo mehr aber, wie wir bald ſehen werden, bei den allegoriſchen Säulen.

[2]) Daß der Sohar nur eine rechte und eine mittlere Säule

holt. Die »Säule der Mitte« enthält nämlich als Centrum eine besondere, höchste Dreiheit (כתר, תפארת, מלכות), welche, alle übrigen Sefirot in sich zusammenfassend und vereinigend uns drei verschiedene Anschauungen von der Gottheit giebt: als höchste Manifestation der metaphysischen Attribute (עולם מושכל) gilt die Krone; der moralischen (עולם מורגש), die Schönheit; der natürlichen (עולם המוטבע) das Reich. [1]) Eben diese drei Anschauungen finde ich nun in den drei Farben der über der Mitte des Edens schwebenden Säule, ausgedrückt, noch deutlicher aber in den drei Versen der singenden Vögel [2]) explicirt. »Lobt, ihr Diener Gottes, lobt des Herrn Namen.« Mit diesen Worten wird, nach dem Sohar, auf die intelligibele Welt (עולם מושכל) angespielt, die, als höchste Manifestation, nur den vertrautesten Dienern Gottes zugänglich ist. Der zweite Vers: »Dem Namen des Herrn werde gedankt von nun an und in Ewigkeit,« zielt auf die mo-

---

anführt, die linke aber verschweigt, mag darin seinen Grund haben, weil für den Wanderer, der das himmlische Wohlwollen sich erflehen will, diese Linke, סטרא דשמאלא, welche die „Strenge" repräsentirt, sich nicht eignet.

[1]) Eine Auseinandersetzung dieser termes techniques würde hier zu weit führen, weshalb ich mich mit kurzgefaßten Andeutungen begnügen mußte, die übrigens für den, der sich selbst in den Werken der Kabbala umgesehen, hinreichen werden. Ich verweise jedoch jeden, der ein vollkommenes Verständniß des Begriffes der Sefirot wünscht, auf das fünfte Cap. der zweiten Abtheilung. In obiger Beschreibung des kabbalistischen Baumes bin ich theilweise der Franck'schen Ausdrucksweise gefolgt; vergl. übrigens meine Darstellung des kab. Systems a. a. O.

[2]) Da diese ganze kabbalistische Figur einen Baum darstellt, so läßt der Text, diesem Bilde getreu, die gefiederten Sänger eigentlich auf einem aus der Säule hervorragenden Aste stehen. Wir haben in unserer obigen Uebertragung dieser Stelle, der Kürze wegen, diese,

ralischen Eigenschaften (מדות [1]), die uns zum Danke gegen den Allgütigen auffordern; und endlich deutet der dritte Vers: »Vom Aufgange bis zum Untergange wird der Name Gottes gepriesen« auf das Reich, (שכינה מלכות) [2]), oder die »Gegenwart Gottes in der Schöpfung.« [3]) Auch die drei Abtheilungen des Priestersegens (ברכת כהנים), könnten nach einem ähnlichen Verfahren mit diesen Anschauungen in Rapport gesetzt werden; doch wollen wir diese hermeneutischen Kunstgriffe der Kabbalisten, die unserm Geschmacke für Bibelexegese wenig zusagen dürften, nicht weiter verfolgen. Es genügt uns, gezeigt zu haben, daß die in Rede stehende Ansicht des Verfassers dem Hauptwerke der Kabbala wahrscheinlich nicht fremd sei.

Seite 47. — Als Resultat seiner bisherigen Untersuchungen stellt nun Franck das Factum hin, daß jene geheimnißvolle Lehre der Merkaba schon von den Lehrern des Talmuds nicht nur gekannt, sondern auch mit der größten Hochachtung verehrt worden sei. In der That ein wichtiges Ergebniß, das auch auf die spätern Forschungen des Verfassers von großem Einflusse sein wird. Je wichtiger aber dieser Umstand, um so weniger kann es als überflüssig erscheinen, die Beweisstellen noch zu vermehren. Es sei mir daher vergönnt, folgende Stelle anzuführen, aus welcher das genannte Factum fast bis zur Evidenz hervorgeht. Im

wie noch mehre Ausschmückungen weggelassen. Siehe noch תקוני זוהר Supplement 46.

[1]) עולם מורגש.

[2]) עולם המוטבע.

[3]) Dies drückt bei mir nicht, wie bei Herrn Franck, den immanenten Grund des Weltalls aus, es bezeichnet blos die göttliche Vorsehung. Siehe weiter unten Abth. 2. Cap. 5.

Tractat Succa Fol. 28 a. wird in einer Borajtha, welche der Leistungen des R. Jochanan ben Saccaï rühmlichst erwähnt, auch angeführt, daß er sowohl Wichtiges als Geringes [1]) studirt habe. Dies wird dann vom Talmud selbst, wie folgt, gedeutet. »Unter Wichtigem ist die Wissenschaft der Merkaba, unter Gekingem sind die Disputationen des Abaj und Raba [2]) zu verstehen. Nun ist's jedoch bekannt, mit welcher Verehrung von dergleichen Discussionen und gründlichen Erörterungen der Gebote oder Halachot sonst überall im Talmud gesprochen, ja, daß ihnen geradezu der Vorzug vor allen andern Wissenschaften zuerkannt wird. Ich will, um nur ein einziges Beispiel anzuführen, blos folgende Mischna [3]) citiren: »Rabbi Elieser ben Chisma lehrt: Kinnin [4]) und Pitché Nidda [5]) sind wesentliche Halachot; Astronomie und Geometrie [6]) aber blos

---

[1]) דבר גדול ודבר קטן.

[2]) Zwei berühmte Amoraïm, blühten um 336. (צ״ו לאלף החמישי).

[3]) Abot Absch. 3. Michna 16.

[4]) קינין, Abhandlung über die Taubenopfer einer Wöchnerin.

[5]) פתחי נדה, Lehren in Betreff der Frauen zur Zeit ihrer Absonderung.

[6]) Ich muß hier gelegentlich auf ein wahrscheinliches Mißverständniß des R. Lipman im Tosafot Jom-Tob zu dieser Mischna aufmerksam machen. Raschi und Barternora erklären גמטריאות mit חשבון האותיות, was R. Lipman für identisch mit נוטריקון hält, und sich daher nicht erklären kann, in welcher Beziehung diese Kunst oder Künstelei mit der Sternkunde stehe, mit der sie hier gemeinschaftlich auftritt. Er geräth daher auf die sonderbare Hypothese, daß hier das schon im Sefer Jezira vorkommende Verfahren der sogenannten praktischen Kabbala, צירופי שמות gemeint sein könne. Es ist aber viel wahrscheinlicher, daß hier mit חשבון האותיות die Algebra (Buchstabenrechnung) bezeichnet werden soll, welche Wissenschaft als wichtiger Theil der Mathematik allerdings neben der Astronomie einen Platz finden kann. Raschi erwähnt zwar auch des Notarikon's,

Peripherien zur Weisheit.« Ueber dieſes anſcheinende Paradoxon bemerkt Keſef Miſchné (Jeſſode ha-Tora Cap. 4. Halacha 13.) eben ſo richtig als ſcharfſinnig: Der Werth einer Wiſſenſchaft liegt entweder in der Größe des Gegenſtandes, über welchen ſie handelt, oder in der Größe des Nutzens, der aus ihr entſpringt. Das Erſtere iſt gewöhnlich bei reintheoretiſchen, das Andere bei praktiſchen Wiſſenſchaften der Fall. Dieſer praktiſche Nutzen kann wieder entweder blos materieller, oder auch geiſtiger, moraliſcher Natur ſein (wie z B. die Kenntniß unſerer Pflichten). Auf ſtrengwiſſenſchaftlichem Standpunkte mag nun allerdings der erſtern (d. i. der theoretiſchen) Science der Vorzug gebühren. Anders verhält es ſich aber auf religiös moraliſchem Standpunkte, auf welchem natürlich auch unſere Miſchna ſich befindet. Der Sinn ihrer Worte iſt daher, wie folgt: Die Abhandlung über die Taubenopfer (קינין), ſo geringfügig auch der Gegenſtand, und die Lehren in Betreff der Abſonderung (פתחי נדה), ſo undelicat auch das Süjet; ſind dennoch in Betracht ihres praktiſch religiöſen Nutzens, indem ſie nämlich die geſetzlichen Vorſchriften erläutern, weſentliche Halachot: während (die mehr theoretiſchen Wiſſenſchaften) Aſtronomie und Mathematik, obwohl ſich mit

aber vermuthlich nur um die Pluralform גמטריאות durch die vielfachen Bedeutungen dieſes Wortes zu rechtfertigen. So ſoll nach einer Gloſſe Jizchaki's zu Succa 28. גמטריא auch die Bildung eines kabbaliſtiſchen Alphabets durch Subſtitution oder Buchſtabenvertauſchung bedeuten. Vergl. auch Aruch, der גמטריאות für die Ziffer- oder Rechenkunſt (Arithmetik) hält. Wir müſſen hier jedoch im Voraus einem Einwurfe begegnen, der uns gemacht werden könnte, daß es nämlich noch ſehr zweifelhaft ſei, ob die Algebra (namentlich im engern Sinne als Buchſtabenrechnung) zur Zeit der Miſchna ſchon gekannt war. (Das älteſte Werk über Algebra, iſt das von Diophantus aus Alexandria, der im 4. Jahrhundert gelebt haben ſoll.) Aber

erhabeneren Dingen beschäftigend, nur Accessorien [1]) der Weisheit sind.«

Aus diesem einen Beispiele erhellt zur Genüge, in welchem Ansehen jene חוות דאבי ורבא, selbst im Verhältniß zu den anerkanntesten Disciplinen [2]) gestanden haben müssen; um so unerklärlicher wäre also ihre Bezeichnung mit דבר קטן, gäbe uns nicht die unbegrenzte Hochachtung, die ehrfurchtsvolle, tiefwurzelnde Verehrung der Merkaba, im Vergleich mit welcher auch diese, sonst so geschätzten Discussionen nur als gering erscheinen mußten, den nöthigen Aufschluß. — Eine andere, nicht so leicht zu lösende Frage aber ist's, ob wir in jener Merkaba die Principien der Kabbala zu suchen haben.

---

selbst im Verneinungsfalle konnte Raschi, da zu seiner Zeit die Algebra einen Theil der Mathematik bildete, diese letztere Wissenschaft überhaupt mit dem Namen חשבון האותיות bezeichnet haben.

[1]) Kesef Mischneh hat nämlich die Lesart פרפראות (*περιφόρα*) „Nebengerichte" „Nebenspeisen." Nach einer andern Lesart פְּרִפְרִיוֹת (*περιφέρεια*) mag diese Metapher vielleicht folgenden Sinn ausdrükken: Stern- und Meßkunde sind, indem sie — nur sinnliche Wahrnehmungen und Formen zum Vorwurfe ihrer Studien habend — den transcendentalen Begriffen blos als Hülfswissenschaften dienen können, nur Peripherien zur Weltweisheit; d. h. sie verhalten sich zur Metaphysik, wie die Peripherie zum Centrum.

[2]) Der Talmud selbst empfiehlt das Studium der Astronomie: (Sabbat 75.) מניין שחייב אדם לחשב בתקופות ומולות שנאמר כי הוא חכמתכם וגו׳. Mehre Talmudlehrer thaten sich in dieser Wissenschaft besonders hervor. So שמואל ירחינאי (Berachot 58 b.); ר׳ יהושע (Horajot 10.) ר׳ גמליאל (Rosch ha-Schana 25.). Daß auch Mathematik den Talmudisten nicht fremd war, beweisen die Tractate Erubin und Succa zur Genüge. Ja, sogar von dem Autor unserer aphoristischen Mischna selbst wird, obschon etwas hyperbolisch, gerühmt (Horajot 10.), er könne die Tropfen des Meeres berechnen רבי אליעזר בן חסמא יודע לשער במה טפות בים. Er war also Mathematiker.

Nachdem Hr. Franck das hohe Alter jener Geheimlehre nachgewieſen, und in das Ende des erſten Jahrhunderts der gewöhnlichen Zeitrechnung geſetzt, fügt er (Seite 48.) Folgendes hinzu: Dies iſt nun gerade die Zeit, in welcher die (allgemein für die Coriphäen der Kabbala geltenden) Tanaïm, R. Akiba, R. Simon ben Jochaï, R. Joſe, R. Elieſer und R. Jehoſchua lebten. Der jeruſalemiſche Talmud [1]) berichtet uns, daß die beiden Letztern dem Onkelos ſeine aramäiſche Ueberſetzung der fünf Bücher Moſe vorſagten... Allerdings ſind in dieſer Ueberſetzung nicht ſelten die Spuren des Myſticismus anzutreffen. Wir brauchen nicht weit zu ſuchen, um die Beweiſe für unſere Behauptung zu liefern; ſie treten uns gleich auf den erſten Seiten der Geneſis zahlreich entgegen.« Es folgen nun vier Verſe [2]) aus dem Onkelos, um dieſe Ausſage zu beſtätigen. Es waltet aber hier durchaus eine Verwechſelung ob. Denn dieſe, vom Verfaſſer angeführten Verſe, finden ſich ſämmtlich nicht im Onkelos, ſondern in dem jeruſalemiſchen Targum zu den betreffenden Stellen. Dieſem Targum iſt aber von der modernen Kritik — wenigſtens im Vergleich zu Onkelos — eine tiefe Jugend nachgewieſen worden. Zwar werden zwei dieſer Stellen [3]), mit nur geringer Abweichung, auch im Jonathan ben Uſiel

---

[1]) Auch im babyloniſchen Talmud (Megilla 3 a.) wird uns daſſelbe Factum mitgetheilt, was dem Verfaſſer entgangen zu ſein ſcheint. Dies iſt um ſo bemerkenswerther, als der Jeruſchalmi nicht Onkelos, ſondern Ekilos anführt, welche Namen keineswegs identiſch ſind, da die Ueberſetzung des Letztern, nach De Roſſi (Meor Enajim Cap. 45.), eine griechiſche war.

[2]) Geneſ. 1. V. 27. — 3. V. 9. — 3. V. 22. — 18. V. 1. — Beim Verfaſſer iſt die erſte und dritte Stelle falſch, die vierte gar nicht angegeben.

[3]) Die zweite und dritte.

angetroffen. Aber auch letzteres Targum ist — nach eben derselben Kritik — wie es uns als Erklärung des Pentateuchs vorliegt, als nicht von dem echten Jonathan (dem Paraphrasten der Propheten) herrührend, einer viel jüngern Zeit angehörig; und hat sogar die Conjectur eines der vortrefflichsten Kritiker unserer Zeit,[1]) daß dieser Pseudojonathan und das jerusalemische Targum nur Varianten einer und derselben Paraphrase sein dürften, die größte Wahrscheinlichkeit für sich.

Diese Notiz war bereits niedergeschrieben, als ich in dem Anhange des gelehrten Uebersetzers am Ende des Werkes einen »berichtigenden Zusatz« bemerkte, in welchem ebenfalls auf diesen Irrthum des Verfassers aufmerksam gemacht wird. »Alle Stellen,« drückt sich Herr Jellinek aus, »welche der Verfasser an den bezeichneten Seiten anführt, finden sich nicht bei Onkelos, sondern in den Fragmenten des jerusalemischen Targum. Und das Alter dieser Fragmente ist sehr zweifelhaft.« Diese Zweifel sind jedoch von dem eben erwähnten Kritiker bereits gehoben worden. Mit großem Scharfsinne hat nämlich Zunz[2]) diesen Targumim die zweite Hälfte des siebenten Jahrhunderts zugewiesen; eine Hypothese, welche er durch gründliche Belege fast zur Evidenz erhoben.

Seite 51. — Herr Franck macht nun, als letzten Beweis für die frühe Existenz der Kabbala, noch folgende Argumentation: Die Kabbalisten bedienten sich bekanntermaßen mancherlei Mittel, um ihre eigenen Gedanken auf irgend eine Weise in die Worte der Offenbarung hineinzudeuten. Eines dieser Mittel, das in der Bildung eines neuen Alpha-

[1]) Zunz, G. V. der Juden Seite 70.
[2]) Ibid. Seite 75—77.

bets durch Vertauschung der Buchstaben, bestand, wurde schon in der sehr alten Uebersetzung des Jonathan ben Usiël angewandt, indem dieser nämlich eines kabbalistischen Alphabets, אתבש genannt, sich bedient, um mehre schwierige Worte im Jeremias [1]) zu interpretiren. Nun können zwar solche Mittel den verschiedensten Ideen dienen; allein man erfindet doch nicht eine künstliche Sprache, zu der man den Schlüssel absichtlich verbirgt, wenn man nicht seine Gedanken, wenigstens dem großen Haufen, unzugänglich machen will. Dazu kommt noch, daß dem Talmud, der oft ähnliche Methoden gebraucht, die so eben bezeichnete fremd ist. Es muß daher zur Zeit des genannten Paraphrasten eine mystische Lehre bereits vorhanden gewesen sein.« Ich habe diesem Argumente nur entgegenzusetzen, daß die Behauptung, jene vom Verfasser bezeichneten Mittel seien dem Talmud fremd gewesen, unrichtig sei. Nicht nur werden, nach den wichtigsten Commentatoren, mehre Halachot durch solche Mittel deducirt, [2]) sondern der Talmud selbst führt (Sabbat 104.) die mehrsten dieser Alphabete [3]) und zwar wie es scheint, als längst bekannt, an. Es muß daher diese Methode im Alterthume ziemlich verbreitet gewesen und zu den verschiedensten Zwecken gebraucht worden sein. Daß der Schlüssel zu diesen Kunstsprachen verborgen gehalten war, ist eine unbegründete Voraussetzung. Der Hauptzweck ihrer Erfindung war vermuthlich der, bei den Accommodationen

[1]) Jerem. 51. 1. לב קמי durch בשדים. Ferner ibid. 51. 41. ששך durch בבל.

[2]) Siehe z. B. Raschi und Ran zu den Worten אך חלק (Pesachim 5 a.); vergl. auch Succa 52 b. שכן באטבח של ר' חייא קורין לסהדה מנון.

[3]) אתבש und אל בם, אחם בטע.

(אסמכתות) eigener Geistesresultate — diese mochten übrigens halachischer oder agadischer Natur sein — an die Verse der heiligen Schrift, größern Spielraum zu gewinnen.

Ich behaupte also mit dem Verfasser: Es existirte zur Zeit der Tanaïm eine von Allen hochverehrte Geheimlehre (Merkaba); gegen denselben: Sie stand in directer Beziehung zur Vision Ezechiëls. Sie ward nicht geradezu als dem positiven Glauben gefährlich angesehen. Es ist noch unentschieden, ob unsere Kabbala unmittelbar an jene Geheimlehre anzuknüpfen sei.

Zweites Capitel.

Seite 55—56. — Der Verfasser kommt nun zu den Originalwerken der Kabbala, dem Sefer Jezira und Sohar, deren Echtheit er in den folgenden zwei Capiteln darzuthun versucht. Um die Echtheit des »Buches der Schöpfung« (ספר יצירה) zu beweisen, citirt Verfasser eine Stelle aus Sanhedrin 67., welche berichtet, daß bereits R. Chanina und R. Oschaja sich mit dem Buche der Schöpfung beschäftigten. »Chanina und Oschaja,« sagt Hr. Franck bei dieser Gelegenheit, [1]) »waren Zeitgenossen von Jehuda dem Heiligen; der Letztere war dessen Sohn.« R. Oschaja war aber nicht der Sohn des רבינו הקדוש, sondern dessen Schüler; er hieß ר׳ אושעיא בר חמא. Siehe Zemach David, Bl. 24.

Seite 57. Z. 12. v. u. — Der erste Satz des Sefer Jezira wird folgendermaßen übersetzt: »Mit den zweiunddreißig wundervollen Bahnen der Weisheit ff.« Im

[1]) Seite 56. Z. 18. v. o.

Originale heißt es jedoch נתיבות פליאות חכמה, was nach der wörtlichen Auffassung übersetzt werden muß: Bahnen wundervoller, oder besser, verborgener Weisheit (Vergl. Pſ. 391. b. פליאה דעת ממני).

Seite 61. — Der Verfasser fährt folgendermaßen fort, um die Echtheit des Sefer Jezira zu erweisen: »Das Buch endigt mit folgenden Worten: Und nachdem Abraham, unser Vater, Alles erwogen, geprüft, ergründet und erfaßt hatte, offenbarte sich ihm Gott und nannte ihn seinen Freund, und ging mit ihm und dessen Nachkommen ein ewiges Bündniß ein.« »Diese Stelle,« sagt Herr Franck, »kann dem Verfasser des Korân nicht unbekannt gewesen sein, der von Abraham sagt,[1]) daß ihn Gott als Freund annahm, und die Muhammedaner nennen ihn auch nicht anders, als »den Freund Gottes« (Khalil-Allah), oder blos »den Freund (El-Khalil).« Aber abgesehen davon, daß der Verfasser des Koran folgende Stelle im Sifri[2]) gesehen haben kann: אברהם נקרא ידיד שנאמר מה לידידי בביתי »Abraham wird (von Gott) Freund genannt, denn so heißt es (Jerem. 11.): Was macht mein Freund in meinem Hause?« (Vergl. Jalkut Schimeoni Th. I. 311. Sp. 3.); so lesen wir ja schon (Gen. 18. 19.) in Bezug auf Abraham die Worte: כי ידעתין »Ich liebe ihn« oder »Ich habe Vertrauen zu ihm.«[3]) Noch deutlicher drückt sich Jesaias

[1]) Korân Sure 4.

[2]) Der Redacteur des Sifri (Rab), blühte nach Inchasin תתקמט לאלף הרביעי (189.), nach Semach David תתקעט (219.), nach Zunz (243.); der Verfasser des Koran, Muhammed, um 625. (שפג לאלף החמישי).

[3]) Das Verbum ידע wird hier von den wichtigsten Commentatoren für ein Analogon des Nomen מודע (Ruth 2.) gehalten, welches „Freund" „Bekannter" bedeutet.

(41. 8.) aus: זרע אברהם אוהבי »Nachkommen meines Freundes Abraham.« Die gedachten Worte des Koran's beweisen also nichts für das Sefer Jezira.

Seite 63—64. — Nachdem Herr Franck seine Untersuchung über das hohe Alter des Sefer Jezira beendigt, geht er zu der interessanten Frage über, wer wohl der Verfasser desselben gewesen sein mag. Ich muß hier wieder Franck's eigene Worte, mit nur geringen Abweichungen, hersetzen, um unmittelbar an dieselben meine Bemerkungen und Einwürfe knüpfen zu können: »Die Ansicht, daß R. Akiba der Verfasser dieses Werkes sei, halten wir für unbegründet. Obwohl der Talmud, so oft er Akiba's erwähnt, ihn fast als ein höheres Wesen darstellt; so wird er doch an keiner Stelle als eine der Hauptpersonen in der Wissenschaft der »Merkaba« oder der »Schöpfung« geschildert. Im Gegentheil, es wird ihm ausdrücklich der Vorwurf gemacht, daß seine Vorstellung von Gott nicht sehr erhaben sei. »Wie lange noch, Akiba, sagt R. Jose ha-Galili zu ihm, wie lange noch wirst du die göttliche Majestät profaniren? (Chagiga 14. a.) Auch würde sich die Angabe, daß er 80,000 [1]) Schüler gehabt habe, mit dem Verbote der Mischna, selbst die minder wichtigen Geheimnisse der Kabbala mehr als einer Person mitzutheilen, nicht vertragen. Wir wissen ferner, daß schon Jehoschua ben Chananja das Buch Jezira, dessen Verfasser Akiba sein soll, nicht unbekannt war. [2]) Nun stehen aber diese beiden Männer in gar keinem Verhältnisse zu einander. Auch kann man für Akiba keine Priorität behaupten. Bei dieser Hypothese

[1]) Muß wohl heißen: 24,000; siehe Nedarim 50 a. Jebamot 62 b. und Bereschit rabba Parascha 61.

[2]) Vide Jeruschalmi Sanhedrin, Cap. 7. ad finem.

iſt nicht einmal die Annahme zuläſſig, daß ſie aus derſelben Quelle geſchöpft haben, indem Beide zwei verſchiedene Lehrer hörten: Der Eine war ein Schüler Gamaliëls, der Andere Jochanan ben Saccaïs.«

Meines Erachtens ermangeln ſämmtliche, vom Verfaſſer citirten Stellen der Beweiskraft. Einige ſcheinen ſogar das Gegentheil von dem, was ſie beweiſen ſollen, darzuthun.

Zuvörderſt muß es uns ſehr auffallen, wie der gelehrte Verfaſſer behaupten könne, daß R. Akiba an keiner Stelle als eine der Hauptperſonen in der Wiſſenſchaft der Merkaba geſchildert werde. Erinnern wir uns der bereits oben allegirten und auch vom Verfaſſer (Seite 41.) erwähnten Stelle in Chagiga Abſchn. 2., [1]) in welcher, nachdem die mannigfachen Gefahren einer zu tiefen Spekulation in göttlichen Dingen, namentlich in der Geheimlehre, durch die factiſchen Exempel dreier der berühmteſten Weiſen jener Zeit erhärtet worden, es von unſerm Rabbi heißt: רַ"ע נכנס בשלום ויצא בשלום »Rabbi Akiba allein ging friedlich hinein und in Frieden hinaus.« »Denn,« fügt der Text hinzu, »der Heiligſte hatte geſagt: Man verſchone dieſen Greis, er iſt würdig, mir zum Ruhme zu dienen.« — Erhellt aus dieſer Erzählung nicht genugſam, daß R. Akiba, als Greis wenigſtens, alle ſeine Zeitgenoſſen in der »Merkaba« überragte? Folgendes leſen wir aber noch im Sohar (Midraſch haneelam zu וירא Bl. 98. und 99.): Am Todestage R. Elieſers des Großen, beſuchten ihn R. Akiba und die übrigen Gelehrten. Er hielt ihnen vor, daß ſie ſich ſo lange Zeit entfernt gehalten. [2]) Weinend antwortete Akiba:

[1]) ארבעה נכנסו לפרדס, vide Cap. 1.

[2]) Rabbi Elieſer ben Hyrcanos ward wegen der berühmten halachiſchen Streitfrage (תנורו של עכנאי) in den Bann gethan,

Rabbi, so unterweise mich doch jetzt in der Tora! Da fing R. Elieser seinen Vortrag an in מעשה מרכבה; alsobald umringte ein Feuer diese Beiden, wodurch die übrigen Rabbinen überzeugt wurden, daß sie der Theilnahme nicht würdig seien, und sich sofort entfernten. Da lehrte er ihn, sagt der Text, tiefe, unergründliche Geheimnisse.« Aus dieser Stelle geht unzweideutig hervor, daß R. Akiba von seinem großen Lehrer, wenn auch spät, in die Mysterien der Merkaba eingeweiht worden sei. Gehen wir jetzt die Gegenbeweise des Verfassers durch. »Es wird,« sagt Herr Franck, »R. Akiba sogar der Vorwurf gemacht, daß er die göttliche Majestät profanire.« Aus eben diesem Vorwurfe glaube ich aber die kabbalistische Richtung unseres Rabbi entnehmen zu dürfen. Setzen wir zuerst die fragliche Stelle vollständig her: »Als Erklärung der Worte Daniëls: Ich sah, wie man Stühle hinsetzte, und der Alte sich niederließ (Dan. 7. 9.), lehrte R. Akiba, der eine Stuhl sei für Gott, der andere für David. Wie lange noch, Akiba, sagte R. Jose ha-Galili zu ihm, wirst Du die göttliche Majestät profaniren? (עד מתי אתה עושה שכינה חול). Diese Stühle haben eine andere Bedeutung. Einer ist zum Recht, der andere zur Milde bestimmt אחד לדין ואחד לצדקה (Chagiga 14.). Nun ist es bekannt, welche Vorliebe die Kabbala hat, die vermittelte Gegenwart Gottes in der Schöpfung oder dessen Offenbartwerden durch die Sefirot in einer Menschengestalt zu personificiren, welche אדם קדמון, der himmlische, oder urbildliche Mensch heißt, und welche Gestalt dieselbe sein soll, die Ezechiël

weshalb seine Collegen und Schüler sich von ihm entfernen mußten. Siehe Baba mezia Fol. 59 b.

auf dem geheimnißvollen Wagen hat ſitzen ſehen.[1]) Auf dieſe ſollen auch die Worte Daniëls ſich beziehen: »Ich ſah eine Menſchengeſtalt im Himmelsgewölke erſcheinen, ſich dem Alten der Tage nähern und vor ihm ſtehen bleiben. Ihr ward Herrſchaft, Würde und Regierung verliehen. Ihre Gewalt iſt eine ewige, ihr Reich ein ununterbrochenes. (Daniel 7. 13.).« Iſt es nun nicht möglich, daß R. Akiba auch hier an dieſe Perſonification gedacht haben könne, die er myſteriös unter David, dem Repräſentanten der höchſten Herrſchergewalt und eines unvergänglichen Reiches, darſtellt. אחד לו ואחד לדוד. Es iſt demnach leicht erklärlich, daß R. Joſe ha-Galili, dem die kabbaliſtiſchen Ideen vielleicht fremd waren, dieſe Anſchauung als eine Profanation der göttlichen Majeſtät betrachtete, und dafür lieber eine einfach bildliche Erklärung wählte. Der aus dieſem Dialoge reſultirende Beweis unſeres Verfaſſers, ſcheint mir daher, weit entfernt, die Unbekanntſchaft Akiba's mit der Kabbala darzuthun, vielmehr für das Gegentheil zu ſprechen. Und es iſt daher nicht einzuſehen, warum R. Akiba die Autorſchaft des Sefer Jezira abgeſprochen werden müſſe.

Wir müſſen hier jedoch noch einem Einwurfe begegnen, der uns gemacht werden könnte. Unmittelbar nach dem Dialoge nämlich, in welchem unſer Rabbi einen ſo harten Vorwurf von R. Joſe hören mußte, folgt ein anderer, worin ihm auch von R. Elieſer ben Aſarja tadelnd begegnet wird. »R. Akiba,« erzählt der Talmud, »hatte ſeine Erklärung des Daniëlſchen Verſes mit der des R. Joſe vertauſcht, aber auch dieſe ward von R. Elieſer verworfen.

---

[1]) Vielleicht war es auch dieſer Begriff, der Acher zu dem bekannten Irrglauben verleitete. שמא חס ושתי רשויות הן.

»Akiba,« ſagte dieſer zu ihm, »was haſt Du mit der Agada gemein? verwahre deine Anſichten auf Regaïm und Ahalot [1]) עקיבא מה לך אצל אגדה כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות (Chagiga ibid.).« Nicht nur zeugt die Leichtigkeit, mit welcher R. Akiba ſeine Erklärung fahren läßt und eine andere annimmt, von ſeiner nur ſchwachen Anhänglichkeit an das kabbaliſtiſche Syſtem, ſondern auch R. Elieſer würde wohl eine ſolche Aeußerung nicht gewagt haben, wenn R. Akiba bereits als Autor des Sefer Jezira ſeine Meiſterſchaft in der Kabbala, die doch jedenfalls der Hagada näher ſteht als der Halacha, bewährt hätte.

Doch vermag dieſer Einwurf, ſelbſt wenn wir ihm mehr Wichtigkeit beilegen, als er vielleicht verdient, höchſtens nur die Thatſache darzuthun, daß R. Akiba zur Zeit jenes Dialoges noch nicht das fragliche Werk verfaßt haben kann. Und in der That iſt es mir aus mehr als einem Grunde einleuchtend, daß ſeine eigentliche Initiation in die Myſterien der Merkaba erſt von ſeinem ſpäteſten Lebensalter datire; ein Umſtand, der auch in der jüngern Geſchichte des Myſticismus nicht ohne Beiſpiele iſt, und mit den ſonſtigen Nachrichten aus dem Leben dieſes Rabbi wohl harmonirt. [2]) Hiermit verträgt ſich auch obige Erzählung aus dem Sohar, aus welcher hervorzugehen ſcheint, daß R. Akiba erſt am Todestage ſeines großen Lehrers in die Geheimniſſe der Kabbala eingeweiht worden ſei. Die talmudiſche Erzählung: רע נכנס בשלום ויצא בשלום fällt gleichfalls in dieſe Lebensperiode, wie aus den Worten: »Man verſchone dieſen

[1]) Schwierige, halachiſche Tractate.

[2]) Auch ſeine bibliſchen und halachiſchen Studien begann er, nachdem er zuvor in gänzlicher Unwiſſenheit gelebt, erſt in einem vorgerückten Alter. Siehe Peſachim 49 b., Ketubot 62 b.

Greis ff.« genugsam erhellt. Dahingegen können wir mit vieler Wahrscheinlichkeit annehmen, daß R. Akiba eben in diesem Greisenalter das Buch Jezira, theils nach vorhandenen Traditionen, theils nach eigener, tiefer Auffassung des Weltsystems verfaßte. — Der Einwurf des Verfassers von der Masse seiner Schüler, die sich mit der Scheu vor Oeffentlichkeit der kabbalistischen Lehre nicht verträgt, verliert seine Bedeutung, wenn wir dieses Factum in einen frühern Lebensabschnitt, wo seine Lehrweise noch eine mehr praktische als spekulative Richtung hatte, setzen.

Es bleibt uns nur noch einem Beweise des Verfassers zu begegnen, dem nämlich, daß bereits R. Jehoschua ben Chananja, ein Zeitgenosse Akiba's, das Buch Jezira gekannt, daß aber für Akiba keine Priorität zu behaupten sei. Auch dieser Beweis hat, wie wir bald sehen werden, nur Scheinkraft. Allerdings kann für R. Akiba keine Priorität behauptet werden, und zwar schon aus dem Grunde, weil R. Jehoschua ein College des R. Elieser, des Lehrers R. Akiba's, war, welche beide Erstere den Unterricht des Rabban Jochanan ben Sakkaï genossen. [1]) Aber eben dieser R. Jochanan b. S. war, nach der Aussage des Talmud's, [2]) berühmt in der Wissenschaft der Merkaba, und die beiden Tanaïm haben also auch in dieser Beziehung aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft. Nehmen wir nun an, daß ר"ע das ספר יצירה großentheils nach Traditionen, die er von seinem Lehrer ר"א [3]) empfangen, verfaßte, so ist

[1]) Vergl. Abot Abschn. 2. Mischna 8. und Zemach David Th. 1. S. 21.

[2]) Chagiga 14 b., Succa 28 a.

[3]) Vergessen wir nicht, daß diesem ר"א, der auch ר"א הגדול heißt, das kabbalistische Werk פרקי דרבי אליעזר zugeschrieben wird.

es wenig auffallend, daß auch רש"י bereits ein Schöpfungsbuch kannte, zu dem vermuthlich schon von ר' יוחנן בן זכאי der Plan gefaßt worden, obwohl es erst durch R. Akiba zur Ausführung kam. Unrichtig ist es jedenfalls, wenn Verfasser behauptet, daß zwischen רש"י und רע"ג gar kein Verhältniß stattfand. Nicht nur daß Ersterer, wie schon gesagt, ein College des Lehrers des Letztern war, so heißt es (Chagiga 14 b. Z. 11. v. u.) ja ausdrücklich: »R. Jehoschua hielt einen Vortrag in der Merkaba vor R. Jochanan ben Sakkaï, R. Akiba hielt eben einen solchen vor R. Jehoschua.« Eben so unrichtig ist die Behauptung, daß einer von ihnen ein Schüler Gammaliëls war. Weder רע"ג noch רש"י war ein Schüler dieses Nassi. R. Akiba wurde zwar Oberhaupt der Schule nach R. Gammaliël, aber nie wird er als dessen Schüler, sondern als der des רא"ג genannt, welcher wiederum zwar ein Schwager des R. Gammaliël, [1]) aber keinesweges dessen Schüler, sondern der des R. Jochanan ben Sakkaï war. Ja, רע"ג selbst wird zuweilen, in Rücksicht auf diese Quelle, ein Schüler des ריב"ן genannt. So äußert sich eben unser R. Jehoschua in Bezug auf R. Akiba folgendermaßen: מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי והלא עקיבא תלמידך וכו' (Sota Abschn. 5. Mischna 2. [2]). Was R. Jehoschua betrifft,

Vergl. meine in Abth. 2. Cap. 5. aufgestellte Ansicht, nach welcher רא"ג der älteste Lehrer des kabbalistischen Emanationssystems (סור האצילות) war.

[1]) Vide Baba mezia fol. 59 b.

[2]) Bemerkenswerth ist es, daß während Mischna 5. (a. a. O.) R. Jehoschua ben Hyrcanus in Beziehung auf Rabban Jochanan ben Saccaï nur תלמיד תלמידך genannt wird, unserm Akiba hier geradezu das Epitheton תלמידך gegeben wird. Siehe hierüber Maimonides in seinem Commentare zur 5. Mischna, und Tosafot Jom-

ſo iſt es vollends unzweifelhaft, daß er ein Schüler des Rabban Jochanan ben Sakkaï war.

Alles Obige zuſammengenommen, glaube ich, daß der Annahme, R. Akiba ſei Verfaſſer des Sefer Jezira, nichts Erhebliches im Wege ſteht.

Drittes Capitel.

In dieſem Kapitel ſtellt Verfaſſer eine Unterſuchung über die Echtheit des Sohar an. Es heißt unter Andern (Seite 81.): »Hieronymus ſpricht in mehren ſeiner Schriften von gewiſſen hebräiſchen Traditionen über die Geneſis, die das Paradies, oder wie man es hebräiſch nennt, den Eden (גן עדן) für älter als die Welt halten. Zuvörderſt müſſen wir die Bemerkung machen, daß es unter ähnlichem Titel unter den Juden keine andern Traditionen gegeben hat, als die, welche in der geheimnißvollen Wiſſenſchaft, die vom Talmud »die Schöpfungsgeſchichte« genannt wird, enthalten waren. Was den Glauben jener Traditionen anlangt, ſo ſtimmt er vollkommen mit dem Sohar überein, in welchem die höchſte Weisheit, das göttliche Wort, das die Schöpfung begonnen und vollendet hat, als das wahrhafte Eden bezeichnet wird.«

Enthalten denn aber die in Bereſchit rabba und im Talmud zerſtreuten Abhandlungen in Betreff der Schöpfungsgeſchichte nicht auch »Traditionen über die Geneſis?« Meines Dafürhaltens hat Hieronymus auf nichts

---

Tob zu Miſchna 2. — Vergl. auch Raſchi zu Miſchna 2., der ר״י בן הורקנום für einen Schüler Akiba's hält, welche Meinung Maimonides nicht zu theilen ſcheint.

Anderes als auf die bekannten, Bereſchit rabba Paraſcha 15. [1]) und Peſachim 54 a., Nedarim 39 b. [2]) vorkommenden Hagadot angeſpielt. Nach der gewöhnlichen Annahme [3]) iſt Bereſchit rabba um 300 (ס' לאלף הרמיישי) verfaßt worden, während Hieronymus um 382 blühte und erſt 420 ſtarb, und die Sammlung wohl geſehen haben kann. Aber ſelbſt wenn wir mit Hrn. Dr. Zunz [4]) die Abfaſſung dieſes Midraſch in das ſechſte Säculum verlegen, ſo kann doch die in den beiden erwähnten Talmudſtellen angeführte Boraſta [5]) nicht unter das dritte Säculum geſetzt werden, und folglich kann es dieſe Hagada ſein, welche von Hieronymus gemeint wird.

Unmittelbar nach Obigem fährt Verfaſſer alſo fort: »Dieſe Meinung erſcheint in einer andern Form in einem kabbaliſtiſchen Werke, dem man ein höheres Alter als das des Sohar vindiciren wollte: [6]) »»Als Gott den Gedanken faßte, das Weltall zu ſchaffen, brachte er ein ſo glänzendes Licht hervor, daß Niemand es ertragen haben würde. Als er dies ſah, nahm er den ſiebenten Theil dieſes Lichtes, ſetzte es an die Stelle, wo jetzt die Welt iſt, und bewahrte das übrige Licht für die Gerechten auf, die es im zukünftigen Leben genießen ſollen. Was wir daher in die Zukunft ſetzen, war ſchon vor den ſechs Schöpfungstagen.«« — Auch dieſe Idee

---

[1]) ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם, קודם לברייתו של עולם. Vergl. auch Jalkut z. Stelle.

[2]) שבעה דברים נבראו קודם לעולם ואלו הן גן עדן וכו'.

[3]) Siehe R. David Gans in Zemach David. Th. 1. Seite 24. — Nach Andern ſogar ſchon תחקע"ט לאלף הרביעי (219.)

[4]) Gottesdienſtliche Vorträge der Juden, Seite 176.

[5]) Die Hagada wird an beiden Orten mit der Formel תניא eingeführt.

[6]) Siehe Sefer ha-Bahir, Sohar Th. 1. Ende.

scheint aber, ursprünglich dem Bereschit rabba entlehnt, erst in der Folge eine kabbalistische Färbung erhalten zu haben. Wir lesen nämlich in unserm Midrasch zu dem Verse ויברל אלהים בין האור Folgendes: »Gott sah, daß die Welt bei einem so glänzenden Lichte, das selbst den Sonnenkörper verdunkelte, nicht bestehen könne, so verwahrte er es für die Frommen im zukünftigen Leben. Darum sagt auch Jesajas: [1]) Das Sonnenlicht wird einst siebenfach verstärkt werden, und wie das Licht der Schöpfungstage sein.« (Bereschit rabba Parascha 3.)

Seite 86. wird auf die Verschiedenheiten aufmerksam gemacht, welche zwischen dem arabischen Mysticismus und den im Sohar gelehrten Prinzipien obwalten. Es heißt unter Anderm: »Die arabischen Mystiker kennen auch eine Gemein-Seele, aus der alle einzelnen Seelen, welche die Welt beleben, hervorgegangen. In diesem Gedanken wollte man das Muster des Adam Kadmon, des himmlischen Menschen der Kabbalisten finden. Allein was die Kabbalisten mit diesem Namen bezeichnen, ist blos das Prinzip der Intelligenz und alles geistigen Lebens, ist die Gesammtheit der Sefirot, oder der ganzen Welt der Emanation.« — In der That ist die Identification des Adam Kadmon mit der Gemein-Seele eine grundlose Hypothese. Doch verdient es bemerkt zu werden, daß die spätern Kabbalisten, namentlich die Discipel der Luria-Vitalschen Schule allerdings eine solche Gemein-Seele anerkennen. Sie nennen nämlich die Seele des ersten Menschen (אדם הראשון) eine Ur- oder Mutterseele, zu welcher alle nachfolgenden Filialseelen sich wie Funken (נצוצים) zur Flamme verhalten. [2]) Dies thut

[1]) Jesaj. 30. 26.

[2]) Vergl. כתבי האר"י zum Gebete אלהי נשמה. Vergl. auch „Franck's Kabbala" Seite 185. Zeile 6. v. u.

jedoch den Nachweiſungen des Verfaſſers in ſo fern keinen Abbruch, als dieſe ſich hauptſächlich auf die älteſten, urſprünglichen Lehren der Kabbala beziehen.

Seite 93—94. wird die fragmentariſche Entſtehung des Sohar durch Folgendes nachgewieſen: »Einen deutlichen Beweis für unſere Meinung wird man in folgender Stelle aus dem Sohar ſelbſt finden: »»Dieſes hatte der Prophet Daniël im Sinne, als er ſagte: Und die Verſtändigen werden leuchten wie der Glanz des Himmels. Es ſind diejenigen, die ſich mit dieſem Buche beſchäftigen, welches »das Buch des Glanzes« (ספר הזוהר) genannt wird.««« Dieſe Worte machen einen Theil des Sohar aus, und dennoch leuchtet es ein, daß zur Zeit, als ſie geſchrieben worden, der Sohar bereits exiſtirte.« — Dieſe Stelle findet ſich aber nicht im Sohar ſelbſt, ſondern in einem Anhange deſſelben, dem Raja mehemna (treuen Hirten), und beweiſt alſo nichts gegen das Werk ſelbſt.

Seite 95. wird eine Stelle aus dem dritten Theile des Sohar Bl. 157. folgendermaßen überſetzt: »Während ſie ſo ſprachen, näherte ſich ihnen ein Mann, der Waſſer von ihnen forderte. Sie gaben ihm Wein u. ſ. w.« Im Originale heißt es jedoch: זפירא מלי מיין welches buchſtäblich »einen Schlauch voll Waſſer« bedeutet. [1]) Verfaſſer ſcheint מֵיִין ſtatt מַיִין geleſen zu haben.

Seite 99. wird eine Stelle aus der Idra rabba [2]) angeführt und, wie folgt, überſetzt: »In der Hirnſchale ſind drei Höhlungen, in denen das Gehirn liegt. Es iſt ferner von einer dünnen und von einer harten Haut umgeben

[1]) זפירא (arab. מספירא) bedeutet einen Waſſerſchlauch.

[2]) Sohar, Th. 3. Bl. 136.

(קרומא דקיק חפיא עליהו וקרומא קשישא).« Die Mantuaner Soharausgabe, aus welcher Franck citirt, muß hier wieder eine Variante haben, denn in den mir vorliegenden Ausgaben (und ebenso in der Kabbala denudata) heißt es: אבל לא קרומא קשישא »Nicht aber von einer harten Haut.« Nach dieser Lesart beabsichtigt wohl der Sohar hierin eine Verschiedenheit vom menschlichen Hirnschädel darzustellen. Die harte Haut nimmt der Mysticismus vielleicht für ein Zeichen der Strenge und läßt sie eben darum in diesem geheimnißvollen Haupte fehlen. Allerdings gebührt jedoch nach andern Voraussetzungen, wenn nämlich diese mystische Distinction nicht gelten und die allegorische Beschreibung des »weißen Hauptes« der Anatomie adäquat sein soll, der Lesart des Verfassers der Vorzug.

Wir wollen jetzt, bei Beendigung dieser ersten Abtheilung, die Resultate unserer Untersuchungen im Zusammenhange beleuchten.

Es ist eine unumstößliche Thatsache, daß zur Zeit der Mischna eine Geheimlehre unter dem Namen מעשה מרכבה existirte. Ob aber die Principien jener Lehre mit der modernen Kabbala wirklich in so nahem Zusammenhange stehen, als die Anhänger der Letztern gewöhnlich behaupten, ob also der Faden jener Tradition, trotzdem daß er selbst vielen Amoraïm des Talmuds verloren gegangen zu sein scheint, (was wir aus den ungewissen Berichten und Angaben derselben in Beziehung auf die Merkaba schließen können) sich dennoch unter einer kleinen Schaar von Auserwählten im Geheimen fortgesponnen hat, das muß noch immer dahinge-

ſtellt bleiben. [1]) Noch liegen nicht alle Beweismittel offen vor uns, nach welchen die Kritik hierüber ihr unwiderlegliches Urtheil fällen könnte. — Mit dieſer Frage ſteht eine andere in Verbindung, über die Entſtehung nnd Abfaſſung des Buches der Schöpfung und des Sohars. Welcher Zeit verdanken dieſe Werke ihr Entſtehen? Wer waren die Autoren? Das ſind die natürlichſten Fragen, die ſich jedem Forſcher aufwerfen. Die Beantwortung dieſer Fragen hat bereits ſo viele Federn beſchäftigt, daß in neueſter Zeit ſehr oft nur Abſchreibungen und Wiederholungen (wenn auch unter einer andern Form) des bereits Geſagten zu Tage gefördert wurden. Doch ſind bisher meiſtens nur Vermuthungen, die ſich durchaus noch keine allgemeine Anerkennung errungen, zu Stande gekommen. Es unterſcheiden ſich übrigens die beiden erwähnten Werke (Sefer Jezira und Sohar) in ſo weit von einander, daß die mehrſten neuern Geſchichtsforſcher dem erſtern ein ziemlich hohes Alter zuerkennen, während dem letztern (in der neuern Zeit) ebenſo allgemein eine tiefe Jugend zugewieſen wird. Unſer Verfaſſer hat hierin einen andern Weg eingeſchlagen, er bringt beide Werke in nähern Zuſammenhang, indem er in dem letztern gleichſam eine Fortſetzung und Entwickelung der Reſultate des erſtern zu erkennen glaubt. [2]) Doch iſt dieſe Zuſammen-

---

[1]) Beachtenswerth iſt in dieſer Beziehung Landauers Bemerkung (L. B. des Orients 1845. Nr. 13.), daß auf עיונית קבלה (theoretiſche Kabbala) bereits von ר"ש בן גבירול in ſeinem תיקון מדות הנפש (1045), auf מעשית קבלה (practiſche Kabbala) aber ſchon von R. Haï Gaon (im 13. Säculum) angeſpielt wird. Vergl. hiermit weiter unten über Saadia.

[2]) Aehnliches lehrt auch Molitor. Siehe deſſ. Philoſophie d. Geſch. oder über die Tradition S. 64. f. — Vergl. Dr. von Meyer's Einleitung zum Sefer Jezira. — Vergl. aber auch die

ſtellung eine loſe und erzwungene.[1]) Sprechen wir nun von jedem dieſer Werke beſonders. Was das Alter und die Abfaſſung des Sefer Jezira betrifft, ſo haben ſich hauptſächlich zwei Anſichten geltend gemacht.[2]) Nach der erſtern und gewöhnlichſten, ſtammt dieſes Werk aus der Epoche der ältern Miſchna-Lehrer, und hat Rabbi Akiba ben Joſeph zum Verfaſſer. Franck iſt dieſer Anſicht inſofern beigetreten, daß er unſerm Buche ebenfalls die Periode der erſten Tanaïm, d. h. den Zeitabſchnitt, der ein Jahrhundert vor und ein halbes Jahrhundert nach der gew. Zeitrechnung umfaßt, zugewieſen;[3]) die Annahme aber, daß Rabbi Akiba der Verfaſſer ſei, verwirft er aus Gründen, die ich bereits oben in ihre Gehaltloſigkeit zurückgewieſen habe.[4]) Abgeſehen nämlich von der Entſtehungszeit dieſes Werkes überhaupt, glaube ich wenigſtens, daß gegen die Autorſchaft R. Akiba's an und für ſich nichts Erhebliches einzuwenden ſei.[5])

Behauptung des אורי נוהם Cap. 16. (S. 46.) daß das Sefer Jezira nichts Kabbaliſtiſches enthält, und Coſri 4, 24.

[1]) Dieſes Urtheil gilt jedoch nur, inſofern der Verfaſſer den Emanatismus oder die Einheit der Subſtanz im Sefer Jezira finden will, während es anderſeits nicht zu läugnen iſt, daß der Sohar ſich vieler Beziehungen und Redewendungen des Sefer Jezira bemächtigt und in ſein Syſtem verflochten hat. Uebrigens ſoll weiter unten noch nachgewieſen werden, daß der Emanatismus auch im Sohar nicht gelehrt wird.

[2]) Eine dritte, welche dieſes Werk Abraham zuſchreibt, beſteht vor einer geſunden Kritik nicht, ich laſſe ſie darum unberückſichtigt.

[3]) Unter den Beweiſen, welche Verfaſſer für dieſe Anſicht heranbringt, verdient beſonders der, daß der Ausdruck נפש, der in einer ſpätern Epoche ausſchließlich die Seele bezeichnet, im Sefer Jezira noch, wie in den bibliſchen Schriften, vom menſchlichen Leibe gebraucht wird, große Beachtung.

[4]) Siehe Cap. 2.

[5]) So eben kömmt mir ein kürzlich erſchienenes Werk: „Gnoſticismus und Judenthum von Dr. Grätz“ zu Geſichte, welches uns

Nach einer zweiten Ansicht [1]) gehört dieses Werk dem Geonäischen Zeitalter. Als Beweise für diese Behauptung werden die in demselben vorkommenden, einer spätern Zeit angehörenden Formen und Ausdrücke des jüngern Hebraïsmus, aufgestellt. Doch kommen mit Ausnahme einiger wenigen (wie z. B. אלכסון, wofür die Mischna לכסן hat, שבתאי und ספירות) alle übrigen schon in der Mischna vor und mögen wohl in einer noch frühern Zeit bereits aufgekommen sein. (Die Wortbildungen עשאן כמין kommen schon Bereschit rabba 68. vor: עשאן כמין מרוב).

Ein noch größeres Schwanken herrscht in Betreff des Sohars. Während Einige seine Abfassung in die Zeit R. Simeon ben Jochai's [2]) hinaufsetzen und ihm Palästina zum Vaterlande geben, lassen ihn Andere als Pseudographum im 13. Jahrhundert von R. Mose de Leon in Spanien entstehen, eine Meinung, die ausführlich in מטפחת הספרים des R. Jakob Emden erörtert [3]) und in neuerer Zeit sehr beliebt worden ist. [4]) Eine ähnliche An-

manche schöne Aufschlüsse über das Buch Jezira giebt, und namentlich die Hypothese, R. Akiba als Verfasser desselben zu betrachten, zur Wahrscheinlichkeit erhebt. Nach ihm hat dieser berühmte Glaubensheld dieses Buch als Antignostiker zur Bekämpfung der Uebergriffe des Gnosticismus geschrieben. Bemerkenswerth ist besonders seine Vergleichung der im Sefer Jezira vorkommenden ethischen Gegensätze mit dem Ausspruche R. Akiba's: (Chagiga 15 a.) גם את זה לעומת זה כו' ברא צדיקים ברא רשעים ברא גן ברא גיהנם.

[1]) Siehe Zunz G. V. der Juden. Seite 165—166.

[2]) Siehe שלשלת הקבלה Bl. 23 b.

[3]) Vergl. auch Ari Nohem Cap. 23.

[4]) Vergl. Geiger Melo Chofnajim Einl. XVII., wo die Autorschaft de Leons ohne Weiteres als unbestreitbares Factum hingestellt wird. — So eben kömmt mir auch ein jüngst erschienenes Werk: „Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, von Dr. M. Sachs, Berlin 1845." zu Gesicht. Dieser Gelehrte hält ebenfalls in seiner

ſicht, die zwar in Betreff des Verfaſſers von der ebenerwähnten differirt, aber in Anſehung der Zeit mit ihr über-

---

Abhandlung über Nachmanides (S. 327.) — nachdem er die ganze Kabbala für ein aus dem Durcheinandergähren verſchiedenartiger Lehrmeinungen, aus neufabricirten und geheimgehaltenen frühern Schriften myſtiſchen Inhalts hervorgegangenes Gebräu ausgegeben — M. de Leon für den Verfaſſer des Sohar. Der von dem Zeitgenoſſen Leon's, R. Salomo ben Aderet (רשב"א), gegen das Studium der Philoſophie gerichtete Bann, umfaßte nach ſeiner Vermuthung auch Richtungen und Schriften, welche aus andern Keimen hervorgewachſen waren, aus der Einführung ſyriſcher Gnoſis in allen ihren Ausartungen und Verirrungen. — Was nun dieſe unmotivirte Verurtheilung der Kabbala in Bauſch und Bogen betrifft, ſo mag ich mit dem Verfaſſer, da er den Beweis ſeiner Aufſtellung einer andern Gelegenheit aufſpart, nicht weiter rechten, indeß ſcheint mir wenigſtens die Conjectur in Anſehung des Interdicts völlig grundlos, denn obwohl רשב"א, wie aus ſeinem in der nächſtfolgenden Note zu citirenden Gutachten in Betreff des Pſeudopropheten erſichtlich, gegen anmaßende Geheimnißkrämer und Wunderthäter große Vorſicht empfiehlt, ſo ſtehen doch ſonſt alle geheimen kabbaliſtiſchen Lehren bei ihm in zu großer Verehrung, als daß er ſie für fremde, ins Judenthum eingeſchmuggelte Ideen halten ſollte. Vergl. z. B. ſeine R. G. A. Nr. 220. und 423. In erſterm Gutachten wird nicht nur der theoretiſchen, ſondern ſelbſt der practiſchen Kabbala, obzwar von einer thätigen Betheiligung an letzterer abrathend, begeiſtertes Lob geſpendet. Außerdem findet der aufmerkſame Leſer in jenem Anathema (שו"ת Nr. 417.) nicht die mindeſte Spur von einer Hinweiſung auf die Geheimlehre.

S. 230. deſſ. Buches will Sachs in einer Anmerkung die Jugend des Sohar daraus erſehen, daß er eine Stelle aus כתר מלכות des R. S. ben Gabirol ganz vor Augen gehabt zu haben ſcheint. Der Sohar lehrt nämlich, von den Engeln redend: מנהון אשא דלהיט מנהון מיא מנהון רוחא (זוהר ויקרא דף ט'). Dieſe Worte ſcheinen ihm nun einer Stelle aus Ket. Malch. מהם חצובי להבות, ומהם רוחות נושבות, מהם מאש וממים מרכבות, מהם שרפים, ומהם רשפים entlehnt zu ſein. Es iſt aber dieſe ganze Idee eine altrabiniſche; ähnlich heißt es בראשית רבה (Paraſcha 23.) להט החרב המתהפכת, על שם עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט, המתהפכת שהם מתהפכים, פעמים אנשים, פעמים נשים, פעמים מלאכים, פעמים רוחות (Vergl. מורה נבוכים 1. Th. Cap. 49; 2. Th. Cap. 6.) Auch die Aehnlichkeit des Styls iſt bei einer

einſtimmt, hat der ſel. Landauer (L. B. des Orients 1845.) aufgeſtellt, indem er einen gewiſſen אברהם בן

ſolchen, allgemein üblichen Redewendung nicht als Beweis anzuſehen. Dagegen iſt folgende Bemerkung Sachs' (S. 229. Anm. 2.) ſehr beachtenswerth: „Der Verfaſſer des רעיא מהימנא (pastor fido) zu פ' קרושים hat zwei Verſe aus כתר מלכות ganz wörtlich: ואשתארו (סיהרא ושמשא) כנופא בלא נשמתא דאית אדון עליהם מחשיך מאוריהם (in Keth. Malch. אבל יש אדון עליהם מחשיך מאוריהם). — Deutlicher und ſchlagender kann wohl die Jugend dieſes Buches nicht dargethan werden. Vielleicht hatte der Verfaſſer gar nicht die Abſicht, für alt zu gelten, während die Kritikloſigkeit ſpäterer Zeiten zu unerwarteter Willfährigkeit ſtimmte." (ibid.) — In der That, wenn wir nicht etwa an Interpolationen und Verfälſchungen denken wollen, ſo geht aus dieſer einzigen Stelle die Jugend dieſes Soharfragments evident hervor. Doch daß der Verf. ſelbſt gar nicht für alt gelten wollte, möchte ich bezweifeln, da die ganze Anlage dieſes Schriftſtückes ein hohes Alter zu beanſpruchen ſcheint. Freilich ſieht das Ganze mehr wie eine dramatiſche Compoſition aus. Es treten darin Perſonen aus den verſchiedenſten Zeitepochen nebeneinander auf. Die Schule Ben Jochaï's empfängt myſtiſche Lehren aus dem Munde Moſche's, des treuen Hirten. Bald wird dieſer große Prophet allein redend eingeführt (Siehe 3. Th. Bl. 16 b., 67 b., 247 b., 253 a. b., 279 b., 281 b.); bald iſt's ein Dialog zwiſchen dieſem und dem berühmten Meiſter gedachter Schule (בוצינא קדישא). (Siehe 1 Th. Anhang Bl. 14 b. 3 Th. 28 a., 82 b., 217 b., 222 a. und b. — Vgl. beſonders die Stelle, in der das oben gedachte Styl-Plagiat vorkommt, und die mit den Worten beginnt: קם רעיא מהימנא סליק ידוי לעילא ואמר... משה קבל תורה מסיני... אנא קבילנא מינך ולבתר מסרנא לכלהו... אמר ליה בוצינא קדישא... אמר רעיא מהימנא כו') Oft nehmen auch andere Tanaïm an der Unterredung Theil (ibid. 215 a. ר' יהודה ור' יוסי הגלילי; 217 a. ר"א ור' יוסי; 280 b. ר"מ) oder werden wenigſtens von den Sprechenden erwähnt (ibid. 217 b. רבי אבא ורבי חייא ור' יוסי; 216 b. רבי אלעזר בן פרת ורבי חנינא). Bisweilen erſcheinen gar ſämmtliche Tanaïm und Amoraïm, um dem „treuen Hirten" (רעיא מהימנא) oder dem „heiligen Lichte" (בוצינא קדישא) ihre Huldigung zu zollen (ibid. 29 b., 153 b., 243 a., 277 b.). Auch die Erzväter Abraham, Jizchak und Jakob, Aaron, David, Salomon, der Prophet Elias und Gott ſelbſt fehlen in dieſer originellen Compoſition nicht (256 a., 276 b., 281 b., vgl. auch 220 a.). Allein trotz dieſer dramatiſchen

שמואל אבולעפיא, geb. zu Tudela 1246, für den muthmaßlichen Verfaſſer des Sohar hält und viele Belege zur Begründung oder Verwahrſcheinlichnng dieſer Conjectur anführt. [1]) Zwiſchen dieſen beiden Extremen giebt es eine

Färbung giebt doch der Verf. dem Ganzen offenbar eine reelle Unterlage. Die Zeit der Handlung iſt die Blüthenzeit der Ben Jochaïſchen Schule. (Vgl. beſonders ib. 83 a.: אמר רעיא מהימנא אנת (וחבריא דמזמנין הכא ... פתח ר' שמעון ואמר וכו'); alle namhaft gemachten Tanaïm ſind Schüler oder doch Zeitgenoſſen des רשב"י. Die genannte Schule hat myſtiſche Zuſammenkünfte und in den Momenten der Extaſe auch prophetiſche Erſcheinungrn, bei deren Mittheilung der Styl des Buches oft einen poetiſchen Schwung nimmt. Doch giebt es auch viele nüchterne, proſaiſche Stellen, die gewöhnlich mit der einfachen Formel רבי שמעון פתח beginnen. (Siehe z. B. ib. 251 b.).

[1]) Bei dieſer Gelegenheit mögen hier einige Notizen über die Unterſuchungen Landauer's ihren Platz finden. Nr. 21. ſagt Landauer Folgendes: „Reccanati muß erſt kurze Zeit vor ſeiner Abfaſſung der טעמי מצות zum Sohar gekommen ſein. Denn in dieſen iſt er von der Erſcheinung des Sohar noch ſo überraſcht, daß er gar nicht weiß, wie er ihn nennen ſoll; הזוהר המופלא und הזוהר הגדול ſind ſeine Ausdrücke, die aber in ſeinen folgenden Schriften (פירוש החומש und פירוש התפלה), in denen er ſchon mehr an denſelben gewöhnt, nicht mehr zum Vorſchein kommen. Ja es findet ſich in ſeinen טעמי המצות eine Aeußerung, welche verräth, Reccanati müßte geglaubt haben, der Sohar ſei ihm direkt vom Himmel gekommen. Er kommt nämlich auf die Idee eines Kabbaliſten עזריאל zu ſprechen, und ſagt in Bezug auf denſelben: ודברי נביאות הם כי כן מצאתי ממש בספר הזוהר המופלא כלשון הזה כו' ר' שמעון בן יוחאי. Wäre er der Meinung geweſen, der Sohar komme von נביאות her, ſo paßt kein auf etwas, das vor 1000 Jahren geſchrieben worden. Man prophezeihet nicht das Vergangene. Deswegen ſagt er auch in dieſen טעמי מצות nicht אמרו רבותינו בס' הזוהר, wie er in ſeinen folgenden Schriften ſich ausdrückt, ſondern im ס' זוהר oder ס' זוהר הגדול המופלא ſteht." Dieſe ganze Argumentation iſt ſchwach und enthält viele Ungenauigkeiten. Zuvörderſt gehört der Ausdruck זוהר המופלא nicht ausſchließlich den טעמי מצות an, auch in בס' הזוהר המופלא ווי לבר פי' התפלות heißt es gleich vorn: נש דפנים צלותיה. Das Argument von דברי נביאות iſt ſchwach. Reccanati kann gewußt haben, daß ר' עזריאל den Sohar nicht kannte,

vermittelnde Anſicht, der auch unſer Verfaſſer beigetreten. Sie behauptet, daß der Sohar einer fragmentariſchen, ſucceſſiven Entſtehung ſein Daſein verdanke. Seine älteſten

---

und da er dennoch mit dieſem (den er für ſehr alt und heilig hält) in jener Stelle wörtlich übereinſtimmt, ſo nennt er dies דברי נביאות. Daß Reccanati in den מצות טעמי ſich nie des Ausdruckes אמרו מצות עבודת bedienen ſollte, iſt falſch. In רבותינו בס' הזוהר והאזל בס' הברהיר (Bl. 6 b., Baſel שמא) ſagt er: הקרבנות ובירושלמי וגם בס' הזוהר. (— Beiläufig fielen mir dort Bl. 5 b. die Worte auf: עבודת הקרבנות סוד גדול כבר פירשתיהו בספר הזוהר; dies ſoll wohl heißen, oder wenigſtens meint er wohl damit בפי' ס' הזוהר —). Auch in der vierten מצות לא תעשה (Bl. 23 b. 24 a.) ſagt er: והענין השני באר אותו גב רזל בס' הזוהר. Allerdings kömmt dieſe Formel in ſeinen folgenden Schriften noch häufiger vor; ſo z. B. in dem kleinen (nur 16 Bl. ſtarken) mit den טעמי מצות zuſammengedruckten Werkchen פי' התפלות 13 Mal (28 a. u. b. 3 Mal; 29 a. 2 M.; 30 b.; 31 b.; 35 a.; 38 a. 2 M.; 40 a. u. b. 3 M.) Doch was beweiſt das? Die beiden Stellen in den טעמי מצות zeigen zur Genüge, daß er den Sohar als von den Talmudiſten herrührend betrachtet. Außerdem ſagt er aber noch in מצות פרו ורבו (Bl. 7 b.) ausdrücklich: וכס' הזוהר המופלא לר' שמעון בן יוחאי מצאתי ביאור הענין, was die Vermuthungen Landauer's vollends niederſchlägt.

Nr. 24. ſagt Landauer in Bezug auf den muthmaßlichen Verfaſſer des Sohar Folgendes: „In Sicilien, wo er immer kühner als נביא und משיח auftrat, zog er ſich von Seiten ſeiner Glaubensgenoſſen große Unannehmlichkeiten zu. Mehrere Städte ſchrieben an רשבא nach Barcelona, ſchilderten ihm den Mann und ſein Treiben, und baten um deſſen Gutachten. Die Antwort des רשבא befindet ſich in den חשובות הרשבא Nr. 548.“ Hierauf bemerkt Landauer noch in einer Note: „In dem citirten Gutachten kommt gleich vorn der Ausdruck vor: אבי האיש ההוא רבי נסים; das רבי נסים geht hier nicht auf den Vater, welcher שמואל heißt, ſondern u. ſ. w.“ Landauer ſcheint alſo den Anfang des Gutachtens auf אברהם בן שמואל אבולעפיא beziehen zu wollen. Aber es ergiebt ſich jedem leicht, daß dort von einem völlig unwiſſenden Kinde oder Jünglinge, dem plötzlich ein übernatürliches Licht aufgegangen und ein Engel Gottes erſchienen ſein ſoll, die Rede iſt, und alſo unſer Abulafia, der bis zu ſeinem dreißigſten Jahre Philologie, Philoſophie, Medicin

Bruchstücke, wie das Buch des Geheimnisses (ספרא דצניעותא), die Idra rabba und Idra suta (große und kleine Versammlung) sollen wirklich aus der Schule

---

Talmud und Kabbala studirte, nicht gemeint sein kann. Erst im Verfolg des Gutachtens, wo רשב"א mehrere selbsterlebte Fälle erzählt, kommt folgende Stelle vor: ומאלה ראיתי ושמעתי ואחד מהם היי אותו הנבל שר"י אותו אברהם ששם עצמו נביא ומשיח בשסיליאה ופרחה בכזביו כמה מבני ישראל ולולי שסגרתי הפתח בפניו בחמלת השם עם רב כתבי וכתבי קהלות הקודש כמעט וכו'. Diese Stelle kann auf unsern אברהם אבולעפיא bezogen werden, und stimmen hiermit die Umstände, daß er sich als נביא und משיח in Sicilien (בשסיליאה) ausgab, so wie die fortgeführte Schilderung dieses Mannes: לוקח הכתובים ודברי החכמים בגמטריאות ומערב בהם מעט דברים אמתיים לקוחים מספרי החכמה wohl überein. Daraus geht zugleich hervor, daß רשב"א schon früher, bei Gelegenheit dieses Pseudomessias, Gutachten und Briefe zu dessen Unterdrükkung geschrieben, die wir nicht besitzen. — Was nun Landauer in Nr. 31. bemerkt: Er hätte von sich ausgesagt, daß ihm ein Engel ein Werk auf 23 Buch Papier geschrieben (einen Umstand, den er blos aus תשו' הרשבא hat), bezieht sich gar nicht auf Abu'l'afia. Ebensowenig das Schlußwort des רשב"א: הענין הזה צריך חקירה גדולה חקירת חכמים ואנשי מדע. Vielmehr hat er über unsern Abu'l'afia völlig abgeurtheilt.

Noch auffallender ist es, daß Landauer (Nr. 31.) auf das Factum, Abu'l'afia habe sich als משיח ausgegeben, die Hypothese gründet, daß er der Verfasser des Sohar sei, zugleich aber auch (Nr. 47.) den Ausdruck נביא אוילא, mit dem das mehrgedachte Gutachten des רשב"א überschrieben, auf Abu'l'afia bezieht, und daraus das Mißverständniß herleitet, daß man den משה די ליאון für den Verfasser des Sohar hielt (weil man nämlich אוילא mit der spanischen Stadt Avila, wo M. de Leon lebte, verwechselte). — Es kann aber nur eins von Beiden zugegeben werden. Der Mann, von dem jenes Gutachten zunächst handelt, und auf den die Ueberschrift: על דברת נביא אוילא sich bezieht, hat sich nicht als משיח ausgegeben, sondern jener, den רשב"א beiläufig erwähnt, und den ich für den wahren Abu'l'afia halte, der aber wiederum nicht אוילא heißt. Eine Zusammenstellung beider Personen ist eine unverzeihliche Unvorsichtigkeit.

Nr. 27. und 36. stellt Landauer die Behauptung auf, der Sohar, namentlich der Raja mehemna, predige überall Haß gegen

Simeon ben Jochai's stammen, hingegen Vieles aus den übrigen Theilen einer jüngern Zeit, die jedoch nicht tiefer als das 7te Säculum gesetzt werden darf, angehören. Das

---

Mischna und Talmud. — Obwohl nun zugegeben werden muß, daß der Sohar die Kabbala (Geheimlehre) als die Lehre der verborgensten Weisheit der Tora weit höher stellt als die Halacha, so ist doch von einem Hasse gegen Letztere nirgends eine Spur. Ich übergehe solche dunkele, räthselhafte Stellen, in denen Landauer blos eine versteckte, sarkastische Anspielnng auf den Talmud wittert, da der Sinn dieser Stellen von den willkührlichsten Auslegungen abhängt, und halte mich an solche, die er für offenen Spott auf Mischna, Talmud und Ceremonialgesetz ausgiebt. — Zuerst erwähnt er (Nr. 27.) folgende Stelle, die er schon in seinem Werke „Wesen und Form des Pentateuchs" will citirt haben: „Bis auf den heutigen Tag kannte Niemand das Grab Mosis; jetzt kennt man es recht gut: die Mischna ist sein Grab." Das gedachte Werk ist mir nicht zur Hand, hier giebt er aber keinen Nachweis der Stelle, doch scheint es mir eine Entstellung folgender Worte des Raja mehemna (Th. 3. S. 280.) zu sein: „Niemand kannte sein Grab bis auf den heutigen Tag. (5. B. M. 34, 6.) Wehe denen, die sich von dem Grabe Mosis keinen Begriff machen können und die Frage aufwerfen: wie konnte Moses den Tod so sehr fürchten, der doch nur ein Uebergang aus diesem Leben in das ewige ist? In der That aber war es blos die Grabesstätte, die dem Moses nicht geziemte, und der er so gern entgangen wäre, warum er den Herrn so inbrünstig angefleht, denn so lehren die Verfasser der Mischna: Die Todten außer Palästina haben keinen Antheil am Leben;" die Meinung ist nicht, daß sie nicht dereinst wieder aufleben sollten, denn dann würden sie ja die Auferstehung leugnen, sondern sie geben uns zu verstehen, daß die Grabesstätte in unheiligem Lande dem wahren Frommen nicht geziemt, diese schneidet ihn erst gänzlich vom Leben ab, darum heißt es selbst von Moses: Mein Diener Moses ist todt; d. h. er hat nicht die ihm gebührende Grabesstätte erhalten. Wenn wir daher Moses so flehentlich seine Ueberfahrt nach Palästina von Gott verlangen sehen, so war es blos, um diesen Uebelstand von sich abzuwenden: aber es durfte nicht sein; wegen der einstigen Rückkehr der Israeliten aus dem Exile war es nöthig, daß Moses in der Wüste sein Grab fand."

Aus diesem Passus geht also, wie man sieht, nichts hervor, das wie Haß gegen die Mischna aussieht. Sollte ich mich jedoch geirrt

Vaterland des ganzen Werkes sei Palästina, wo es in dem Zeitraume vom ersten bis siebenten Jahrhundert entstanden. Anfänglich hätten nämlich die Grundprincipien der Kabbala,

haben, und ist die gemeinte Stelle eine ganz andere, so bitte ich jeden Kundigen um Belehrung.

Nr. 36. bringt er dann folgende Stelle heran, welche seiner Meinung nach einen bittern Spott auf die Ceremonialgesetze enthält: „אין חבוש מרחיר עצמו מבירח האסורים. So geht es den Israeliten. Sie liegen in den Fesseln der רצועות התפילין. Sie selbst können sich nicht aus diesen Fesseln reißen. Nur der Messias (ברא דמלכא) kann sie aus denselben erlösen.“ [1] — Das ist ein arger Schnitzer. Wer die Stelle im Originale liest, sieht gleich, daß dort nicht von Israel, sondern von Gott die Rede ist, der im Exile (allerdings nach mystisch-allegorischer Anschauung) gleichsam als Gefangener harrt, daß ihn seine Söhne erlösen möchten. Der Sohar bringt hierauf sogar den Ausspruch: אמר הקבה כל העוסק בתורה ובגמלות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין עכו"ם. (— Ebenso wird L. Bl. d. Orients 1846. Nr. 20. von Hrn. Skreinka in Arad, um den Haß des Sohar gegen die Talmudisten zu zeigen, eine Stelle des רעיא מהימנא (Th. 3. 124, 2.) ganz falsch übersetzt. Zuvörderst bezieht er die Worte: ערב רב דאינון כבעירין auf im Gebiete der Halacha Bewanderte, denen nur die mystische Weihe fehlt, während dort offenbar nur der wirkliche עם הארץ so genannt wird. Dann glaubt er in שעבוד מלכיות eine Anspielung auf die Despotie der Casuistik zu sehen, während diese Worte dort gar nicht aus ihrem buchstäblichen Sinn genommen werden können (אין בין כו' לאלא שעבוד מלכיות בלבד). Außerdem hat Herr Skreinka noch die Worte weggelassen: ערב רב כו' דאכלין טומאה כו' דמסאבי גרמיהו כו'. Der Sinn jener Stelle ist der: der Sohar will den Widerspruch zwischen den beiden Aussprüchen: אין בין עוה"ז לימות יצה"ר יבטל לעתיד לבא und המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד heben, und behauptet daher (allerdings in seiner eigenthümlichen Weise), daß für den Ungelehrten und Unsittlichen (עם הארץ) auch in der Messiaszeit der Gegensatz zwischen rein und unrein nicht aufhören, daß er auch dann noch der Sinnlichkeit wird ergeben sein, weshalb für ihn auch dann noch alle speciellen Vorschriften des Gesetzes nicht entbehrlich sein können, das Messiasreich eines solchen עם הארץ ist daher nur die Befreiung vom Exile (שעבוד מלכיות).

1) Th. 3. 268 a.

welche Rabbi S. ben Jochai einer kleinen Zahl seiner Freunde und Schüler mitgetheilt, sich nur mündlich fortgepflanzt, dann wären sie aber nach und nach redigirt und durch Zusätze

---

Anders aber verhält es sich bei den Toragelehrten, namentlich bei denen, die in die Geheimnisse der Lehre eingedrungen, diese werden zu jener Zeit eine höhere Natur angenommen haben, der Sinnlichkeit nicht unterworfen sein und daher auch jene vorbeugenden und abmahnenden Verordnungen nicht nöthig haben —).

Aus allen obigen Stellen geht also durchaus weder Haß gegen die Mischnalehrer noch Geringschätzung der Ceremonialgesetze hervor. Es lassen sich vielmehr Stellen genug anführen, die gerade das Gegentheil lehren. Fast auf jeder Seite des Sohar wird die strenge Beobachtung der Ceremonialgesetze eingeschärft, und ihr hoher Werth angepriesen. Man vergl. z. B. nur folgende Stellen, welche über die Speisegesetze sprechen: 1. Th. 170 b., 191 a.; 2. Th. 125 a.; 3. Th. 40—42.; Supplemente 102 a. Doch will ich hier einige andere Stellen citiren, aus denen meine Behauptung noch unzweideutiger hervorgeht. So heißt es in הקדמת תקוני הזוהר Bl. 6 a. דרגא עשיראה כו' אוקמוה מארי מתניתין גדולה תורה שמביאה לאדם לידי מעשה דאי בר נש לא ידע אוריתא ואגרא דפקודין דילה ועונשין דילה למאן דעבר על פקודי' איך דחיל מינה ועבד פקודי. Ferner heißt es über den Werth der Mischna: מאן דאתקרי ותני שית סדרי משנה דא הוא מאן דידע לסדרא ולקשרא קשורא יחודא דמריה כדקא יאות אלין אנון דמקדשין שמא קדישא דמאריהון בכל יומא תדיר (Sohar 1. Th. 42 a.). Ferner heißt es in Bezug auf die Ausübung der Gesetze: ת"ח פקודי אוריתא עלאין אינון לעילא אתא בר נש ועביד פקודא חדא האי פקודא קיימא ומתעטרא קמי קב"ה ואמרה פלניא עבד לי זמן פלניא כו' (3 Th. 118 a.). וכאה חולקיה דהאי בר נש דעביד פקודי אוריתא Ferner in Raja mehemna: מתלא לאילן דלא עביד איבין נטלין ענפין דיליה ומרכיבין ליה בענפא דאילנא אחרא עילאה דעביד פירין ואתבליל דא בדא ועביד פירין, אוף הכי בר נש דיתיב בקרתא דיתבין בה אנשין בישין ולא יכיל לקיימא פקודי דאוריתא עביד שינוי מקום ואתעקר מתמן ואשתרש באתר דדיירין ביה גוברין טבין מארי תורה מארי פקודין, דאוריתא אקרי עץ החיים היא למחזיקים בה (משלי ג') ופקודין דבה דמיין לאבא, ומה כתיב ביה רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת, אותו תשחית מעלמא דין וכרת מעלמא דאתי, מה בר נש בלא בנין אתקרי עקר ואתתיה עקרא אוף הכי אוריתא

und Kommentare aus einer ſpätern Zeit vermehrt worden und endlich ſei dieſe ganze Compilation erſt gegen das Ende des 13. Jahrhunderts nach Europa gekommen. Da nämlich jene alten Ueberlieferungen und Noten zahlreiche Angriffe gegen aſiatiſche Religionen enthalten, ſo mußten ſie bis dahin die Oeffentlichkeit ſcheuen und waren daher eine ſo lange Zeit faſt gänzlich unbekannt.[1]) Dies ſind die drei Hauptanſichten über die Abfaſſung des Sohar. Es braucht nicht erwähnt zu werden, daß jede derſelben ſich bemüht, durch innere und äußere Belege, die bald aus Inhalt und Sprache des Werkes ſelbſt hergenommen ſind, bald auf traditionelle Nachrichten und Sagen ſich gründen, eine Stütze zu gewinnen.[2]) Doch

---

בלא פקודין אתקריאת עקרא ובגין דא אוקמוה לא המדרש הוא עיקר אלא המעשה (3. Th. 218 a.). (Die letzten Worte werden in den תקונים (Supplem. 52. Ende) wiederholt: אע"ג דמתרבי אילנא דאיהו גופא דאוריתא ולית ליה איבא דאינון פקודין דעשה מה כתיב בי' (דברים כ') רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת, וב"ד אמרה מתניתין דלית מדרשא עיקר אלא המעשה איהו עיקר). Endlich wollen wir noch eine Stelle anführen, aus welcher die Hochachtung der Soharisten für Miſchna und Talmud klar hervorgeht. In Erwähnung der talmudiſchen Worte: הן החמירו עד עצמן עד כזית עד כביצה äußert nämlich der Raja mehemna: רבנן דמתניתין ואמוראין כל תלמודא דילהון על רזין דאוריתא סדרו ליה (3. Th. 244 b.). Da dieſe letzte Stelle, wie die vorhergehende, im Raja mehemna ſich befinden, ſo erſehen wir zugleich hieraus, daß auch dieſes Fragment weder Verachtung der Ceremonialgeſetze noch Haß gegen Miſchna und Talmud athmet, wie uns Landauer ſo gern glauben machen möchte.

Nr. 37. ſagt Landauer: רעיא מהימנא ſpricht immer von מארי מדות ומארי רזין. Die מארי מדות ſind keine andern, als die בעלי הספירות, und die מארי רזין ſind die, die auf einer höhern Stufe ſtehen." — Doch muß man nicht vergeſſen, daß wir dem רעיא מהימנא die ſchönſte und deutlichſte Darſtellung der Seſirot-Lehre verdanken. (Siehe Sohar 2. Th. Bl. 42 b.).

[1]) Vgl. שלשלת הקבלה Bl. 23 b.

[2]) Unter den Beweiſen, welche Verf. für das hohe Alter der im

fehlt es den mehrſten dieſer ſogenannten Stützen, welche eigentlich nur mehr oder minder wahrſcheinliche Vermuthungen ſind, an Haltbarkeit und Solidität. Eine gewiſſenhafte und

---

Sohar enthaltenen Ideen heranbringt, iſt beſonders der von den zehn myſtiſchen Namen des Hieronymus (1. S. 80) beachtenswerth. (Ueber die Identification der Gottesnamen mit den Sefirot, ſiehe noch weiter unten, Ende der dritten Abthl., meine Erklärung.) Doch muß bemerkt werden, daß die Sefirotlehre auch unter ſolchen Kabbaliſten, die vom Sohar gar nichts wußten, wie z. B. ראבד", רמבן", verbreitet war. Landauer in ſeiner Unterſ. üb. d. Sohar (L. B. d. Orients Jahrg. 1845. Nr. 22.) hält es ſogar mit Recht für eine Eigenthümlichkeit des Sohar, daß er weniger als die übrigen Kabbaliſten von den Sefirot ſpricht. Der Beweis von den zehn myſtiſchen Namen ſpricht alſo weniger für das hohe Alter des Sohar, als für das kabbaliſtiſcher Ideen überhaupt. Den andern Beweis des Verfaſſers, daß Hieronymus eine Tradition über עזרן בן kennt, habe ich oben bereits zurückgewieſen.

Ebenſo ſind ſeine Belege aus dem Emunot des R. Saadia (— die Stelle wird übrigens ſchon ב" פרק נוהם ארי gebracht —) unerheblich. Was die Emanation betrifft, ſo werde ich weiter unten (Abth. 2. Cap. 5.) nachweiſen, daß ſie im Sohar gar nicht gelehrt wird. Wer ſagt uns übrigens auch, daß Saadia hiermit die Kabbaliſten meint? Dem vom Verf. (S. 79) hierfür gegebenen Beweis, daß dort dieſelben Verſe aus Hiob angezogen werden, in denen der Sohar eine Bekräftigung ſeiner Lehre erblickt, wird ſchon von Hrn. Jellinek durch die Bemerkung widerſprochen, daß dieſe Verſe dort nicht von den Anhängern der Emanation, ſondern von den vorhergedachten Atomiſten gedeutet werden. (Auch läßt, glaube ich, der Anfang jenes Satzes ומצאתי אנשים לא ניתן להם לכחש בעושה den Gedanken, es ſei eine Anſpielung auf die Kabbaliſten, nicht gut zu.) Noch weniger beweiſt das Citat aus dem „Stein der Weiſen," da, wie ebenfalls ſchon der gelehrte Ueberſetzer bemerkt, dies Werk nicht vom Gaon herrührt. Was Saadia von der Präexiſtenz und der Metempſychoſe ſagt, beweiſt nichts, da, wie noch weiter unten erörtert werden ſoll, dieſe Ideen auch unter Nicht-Kabbaliſten Verbreitung gefunden. Erſteres Dogma kömmt ſogar (ſ. Cap. 5.) in Talmud und Midraſch vor. Es iſt alſo überhaupt noch die Frage, ob Saadia von der Kabbala etwas gewußt hat. (Vergl. Landauer a. a. O. Nr. 12., der vom wahren Commentar Saadia's auf das Buch Jezira ausſagt,

völlig unbefangene Kritik wird auch hierüber ihr positiv entscheidendes Urtheil zurückhalten, und sich, so lange nicht neue, untrügliche Beweise uns aus der Ungewißheit reißen, mit folgenden zuverlässigen Resultaten begnügen, die auch zur Noth für das rein wissenschaftliche Interesse hinreichen.

Inmitten diesen Zweifeln und Schwankungen stehen nämlich zwei Resultate fest, welche aus allen Untersuchungen, insofern sie mit Wahrheitsliebe und ohne vorgefaßte Meinung unternommen werden, sich ergeben müssen. Erstens, daß der Sohar, in der Gestalt, wie er uns jetzt vorliegt,

---

daß er nichts Kabbalistisches enthält, und daß Saadia das Wort קבלה auch gar nicht zu kennen scheint.)

Noch einen Beweis für das hohe Alter des Sohar findet Franck darin, daß der Name des Christenthums und dessen Stifter sich nicht ein einziges Mal darin findet. Landauer (a. a. O. Nr. 37.) bringt jedoch eine Stelle, wo Beider ausdrücklich Erwähnung geschieht. Doch muß bemerkt werden, daß diese nicht im Sohar selbst, sondern in einem spätern Zusatze (Raja mehemna) sich befindet. (Jost in seiner Recension der Franck'schen „Kabbala," [L. B. des Orients 1845 Nr. 51.], spricht zwar von mehreren Citaten Landauer's in dieser Beziehung, ich kenne aber nur dieses eine, welches unserm Verfasser um so weniger zum Vorwurfe gereichen kann, als diese Stelle in allen unsern Ausgaben fehlt.)

Der Verfasser führt noch Einiges an, das uns die fragmentarische, successive Entstehung des Sohar wahrscheinlich machen soll. Unter diesem ist besonders der Umstand, daß der Sohar aramäisch abgefaßt ist, hervorzuheben. Diese Sprache, meint der Verfasser, (S. 76.) würde nicht gebraucht worden sein, wenn das Werk von R. S. ben Jochai selbst, noch wenn es von M. de Leon als Pseudographum in dessen Namen geschrieben worden wäre. Es sei also am wahrscheinlichsten, daß R. S. ben Jochai seine Lehren blos mündlich vorgetragen, die dann später, als das Aramäische sehr verbreitet war, mit vielen Zusätzen vermehrt, redigirt wurden. Diese Meinung, sagt Verfasser, verträgt sich vollkommen mit der Geschichte aller religiösen Schriftwerke des jüdischen Volkes, die alle anfangs nur mündlich vorgetragen wurden.

Ich mache bei dieser Gelegenheit auf die Richtigkeit meiner Be-

nicht von Rabbi Simeon ben Jochai verfaßt sein kann. [1]) Zweitens, daß selbst im Falle, daß der Autor dieses Werkes nicht vor dem 13ten Säculum gelebt haben sollte, doch die Grundprincipien seiner Lehre (zum großen Theile wenigstens) nicht seine eigene Erfindung, sondern weit ältern, jüdisch-mystischen Quellen, diese mochten nun schriftliche oder mündliche gewesen sein, entlehnt sind. [2])

Als weniger gewiß, doch immer als sehr wahrscheinlich, kann drittens noch angenommen werden, daß der Sohar Vieles aus der Platonischen und Neuplatonischen Philosophie geschöpft habe. Doch gehört dies weniger hierher und spreche ich davon ausführlich in der dritten Abtheilung, wo von der Abstammung der Kabbala und ihrem Zusammenhange mit andern Systemen die Rede sein wird.

Dies ist in Kürze der Standpunkt, auf welchem die Kritik in Ansehung dieser historischen Probleme steht, und es ist daraus leicht ersichtlich, daß bei einer neuen Besprechung dieser Themata man eins von Beiden schwerlich vermeiden kann, wo man nicht gar beide Fehler begeht: entweder man wiederholt dasjenige, was bereits zehnmal gesagt worden, nun noch zum eilften Male, oder man vermehrt

---

hauptung im ersten Capitel (S. 20.) aufmerksam, daß ראשי פרקים nicht Inhaltangaben der Capitel bedeuten können.

[1]) Dies erhellt daraus, daß Thatsachen einer viel jüngern Zeit darin namhaft gemacht werden, ja im Raja mehemna sogar die Benennung des Werkes selbst (Sohar) vorkommt. (S. Franck's Kabbala Abth. 1. Cap. 3.). Beachtenswerth ist, daß selbst R. Izchak Loria im Peri Ez Chajim שער הזיוון daran zweifelt, ob der ganze Sohar von רשב"י sei, und schon an Interpolationen glaubt. Nach einem Berichte des Hrn. Sachs aus Wilna (L. B. des Orients 1845. Nr. 14.) soll diese Stelle sich auch in allen Handschriften des פרי עץ חיים befinden.

[2]) Das geht daraus hervor, daß viele dieser Principien schon in

die Zahl der ſchwankenden Vermuthungen mit neuen. Um dieſer unerquicklichen und unlohnenden Arbeit zu entgehen, vermied ich es ſorgfältig, Hypotheſen über das Alter und die Abfaſſung der gedachten Werke aufzuſtellen, und beſchränkte mich darauf, an die Behauptungen des Verfaſſers meine bald affirmativen bald negativen Bemerkungeu zu knüpfen, da ich es für einen nicht unbedeutenden Gewinn für die Kritik erachte, die bereits vorhandenen Behauptungen prüfend zu beleuchten und ihre Stärke oder Schwäche zu ermitteln.

---

den älteſten Schriften angetroffen werden. (S. Franck's Kabbala ibid. und Landauer's Unterſuchungen L. B. des Orients 1845. Nr. 13. und 15.).

Zweite Abtheilung.

Erſtes Capitel.

Der Verfaſſer kommt nun zu der Lehre, welche in den kabbaliſtiſchen Werken enthalten iſt. — Wir wollen, ehe wir die Darſtellung dieſer Lehre im Zuſammenhange beleuchten,[1]) zuvor noch einzelne Data aus den Unterſuchungen des Verfaſſers vor uns vorüberziehen laſſen, um ihnen unſere Bemerkungen anzureihen.

In dieſem erſten Capitel wird die Analyſe des Sefer Jezira unternommen.

Seite 107 Anmerk. 1. notirt Verfaſſer Folgendes: »עשר ספירות בלי מה ... Das Buch Raſiel iſt ungeachtet der Extravaganzen, die es enthält, bei dieſem Punkte der Wahrheit nahe gekommen. כל החשבונות כלולות בלי מה לשון סתימה.« — Daſſelbe lehrt aber ſchon R. Saadia in ſeinem wahren Commentare zu Sefer Jezira: בלימה מן בלם, עשר ספירות בלומות.[2]) Auch R. Jehuda ha-Levi (Coſri Th. 4. §. 25.) erklärt בלימה von עדין לבלום (Pſ. 32.) לשון חסימה, פי׳ בעשר נסתם המספר לא פחות מעשר ולא יתר ממנו. Aehnliches erwähnt auch der Commentar אוצר נחמד im Namen des ר״א מגרמיזא.

Seite 109. citirt Verfaſſer folgenden Satz aus dieſem

[1]) Siehe unten Cap. 5. dieſer Abtheilung.

[2]) Siehe Landauer L. B. des Orients 1845. Nr. 14.

Buche: »Was ſind nun vor Gott die Zahlen und Worte?« — Im Texte ſteht: ולפני אחד מה אתה סופר. Der Verfaſſer überträgt alſo, wie mir ſcheint, (denn ich beſitze nicht das franz. Original) das Wort לפני nicht »avant,« ſondern »devant;« zugleich nimmt er das Wort אחד in der tropiſchen Bedeutung von »Gott.« Beides iſt aber etwas gezwungen. Richtiger, d. h. dem natürlichen Wortſinne gemäßer wäre folgende Ueberſetzung: Und vor eins was giebts für eine Zahl?« Zwar ſchließt das Wort אחד auch nach dieſer Ueberſetzung den Begriff »Gott« nicht aus, vielmehr involvirt es ihn figürlich, doch kann der buchſtäbliche Sinn hier nur die Zahl eins bezeichnen. [1])

Seite 113 wird einem Satze aus Sefer Jezira (Cap. 3. Miſchna 1.), welcher alſo lautet: כף חובה וכף זכות ולשון חק מכריע בנתיים, folgende, ſehr ſinnreiche Deutung gegeben: »Die Wagſchale der Schuld, die Wagſchale des Verdienſtes, und die Zunge der Geſetze entſcheidet zwiſchen beiden.« Nach dieſer Auffaſſung wäre alſo auch die fehlerhafte Punktation in unſeren Ausgaben zu corrigiren. Für וְלָשׁוֹן lies: וְלִשׁוֹן. Doch kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß nach der Analogie einiger andern Stellen aus demſelben Buche, wo חק מכריע als ein zuſammengehöriger Begriff vorkommt, [2]) unſerer gewöhnlichen Leſeart

[1]) Nach der Erklärung moderner Kabbaliſten, daß dies אחד die erſte Sefira bedeute, iſt der Sinn des Satzes alſo: Und vor der Eins, was kannſt du zählen, d. h. begreifen? Das En-Sof iſt unerfaßlich! — Vergl. שפע טל F. 61 b.

[2]) Siehe z. B. Cap. 6. Miſchna 3. wo es „vermittelndes Princip“ überſetzt werden muß. (In demſelben Cap. Miſchna 6. heißt es in unſern Ausgaben: אחד מוכה ואחד מחייב ואחד מכריע בנתים. Dieſe ſieben Worte fehlen in Dr. v. Meyer's Ausgabe des Sefer Jezira; auch Verf. ſcheint ſie nicht zu haben).

der Vorzug gebührt, wonach also übersetzt werden müßte: »Die Schale der Schuld, die Schale des Verdienstes, und die Zunge,[1]) ein entscheidendes Gesetz[2]) zwischen beiden.« Möglich aber auch, daß (nach dieser Lesart) dieser Satz gar nicht auf das Bild einer Wage, sondern auf die menschliche Figur anspielt. Die Uebersetzung wäre dann, wie folgt: »Die Hand der Strenge, die Hand der Milde, und die Zunge,[3]) das Urtheil fällend zwischen beiden.«

Seite 114 citirt Verfasser aus demselben Buche: עדים נאמנים עולם שנה נפש. »Drei Zeugen der Wahrheit sind: Welt, Zeit und Mensch.« — Diese Lesart zeigt sich im Zusammenhange als eine sehr richtige, und ist nach ihr die in manchen Ausgaben befindliche: עדים נאמנים בעולם zu corrigiren.

Seite 115 Anmerk. 1. wird[4]) citirt: »גלגל בשנה כמלך במדינה.« — Auch diese Lesart scheint, dem Zusammenhange nach, eine richtigere, als unsere: »כמלך על חומה« zu sein.[5])

Ibid. Anm. 3. bemerkt Verfasser, daß fünf Wörter aus der siebenten Mischna des sechsten Kapitels des Sefer Jezira, nämlich ממעון קדשו ועד עדי עד weggelassen sind. In unsern Ausgaben befinden sie sich am bezeichneten Orte.

---

[1]) D. i. die Wagezunge.

[2]) חק heißt hier Gesetz, Maaß, Princip. Vgl. v. Meyer's Anmerk. z. St.

[3]) Die menschliche nämlich.

[4]) ex eod. libro.

[5]) Cosri Th. 4. §. 25. hat ebenfalls die erstere Lesart. Vgl. unten Cap. 5.

Zweites Capitel.

In dieſem Capitel wird die Analyſe des Sohar unternommen. — Seite 119 merkt der Ueberſetzer in einer Note an, daß der Text des Sohar Th. 3. Bl 152 a. [1]) corrumpirt ſei. Statt חשיבו müſſe חשיבות ſtehen, weil ſonſt der Sohar ſich ſelbſt widerſpräche. — Um den Ungrund dieſer Behauptung nachzuweiſen, werde ich hier von dieſer, ohnehin in jeder Beziehung werthvollen, vom Verfaſſer aber etwas abgekürzt allegirten, Soharſtelle eine vollſtändige, obſchon etwas freie, Ueberſetzung geben. Sie lautet: »Wehe dem, der da glaubt, die Tora enthalte Gemeinſprüche und gewöhnliche Erzählungen. Denn wenn dies der Fall wäre, ſo könnten wir ja auch in jetziger Zeit eine Lehre, die noch weit größeres Aufſehen erregen würde, verfaſſen. Wir dürften dann nur aus den verſchiedenen Moralſyſtemen weltlicher Schriftſteller die ſchönſten und prunkendſten Stellen herausheben und aus denſelben eine Lehre zuſammenſetzen. Es iſt daher klar, daß in jedem Worte der Tora ein tiefes Geheimniß liegt. Doch muß Alles, was von oben kommt, wenn es uns faßlich werden ſoll, erſt eine irdiſche Hülle annehmen. Mußten ja die Engel Gottes, die auf die Erde geſandt wurden, zuvor menſchliche Gewänder anlegen; wie ſollte nun die heilige Tora, welche, weil ganz zu unſerm Gebrauche beſtimmt, von uns doch deutlich gefaßt werden muß, eines Kleides entbehren können? Und in der That hat ſie eins. Die vorkommenden Erzählungen ſind das Kleid der Lehre. Nun giebt es aber thörichte Leute, die, wenn ſie einen wohlgekleideten Menſchen ſehen, ſchon befriedigt ſind,

[1]) Im Werke iſt die Seitenzahl fehlerhaft angegeben.

und das Kleid für den Körper halten: von ſolchen iſt alſo eine Beachtung und Würdigung der noch höhern Seele gewiß nicht zu erwarten. [1]) Ebenſo verhält es ſich mit der göttlichen Tora. Die Erzählungen ſind das Kleid, die aus ihnen hervorgehende Moral der Körper und endlich der verborgene geheimnißvolle Sinn die Seele der Tora. Die Thoren glauben nun in den Erzählungen ſelbſt ſchon den Körper zu erblicken (auf mehr achten ſie ohnehin nicht); die Verſtändigern ſehen auch noch auf das, was dieſes Kleid einhüllt, (auf die Moral nämlich); die Allerweiſeſten endlich richten ihr Augenmerk einzig und allein auf die Seele (die Geheimlehre): und in der zukünftigen Welt ſind dieſe Letztern beſtimmt, die Seele dieſer Seele (die Gottheit), welche in der Lehre athmet, anzuſchauen.« Ich glaube, daß nach dieſer einfachen und natürlichen Auffaſſung die »Widerſprüche« und mit ihnen die »Corruption« des Soharterte ſchwinden müſſen. [2])

Der Verfaſſer beginnt nun (Seite 119) ſeine Analyſe des Sohar damit, daß er unſere Aufmerkſamkeit auf die

---

[1]) Wörtlicher: während doch der Werth des Körpers ſelbſt wiederum nur in der Seele liegt. חשיבותא דגופא נשמתא.

[2]) Es verdient hier aber noch bemerkt zu werden, daß Abravanel, welcher (Bereſchit Seite 21. Sp. 4.) ebenfalls dieſe Soharſtelle citirt, folgende Leſeart hat: חשיבו דרדיוא לבושא גופא וחשיבו דגופא נשמתא. (Dieſelbe Leſeart hat auch בעל עקדה in der ſiebenten Pforte ad init.) Demnach muß dieſer Satz alſo übertragen werden: „Sie glauben, dieſes Kleid ſei der Körper und wähnen zugleich, der Körper ſei ſchon die Seele.“ Dieſe Variante ändert übrigens, wie leicht erſichtlich, im eigentlichen Sinne Nichts. Möglich aber auch, daß חשיבו hier ein Nomen abstractum iſt, nach den Beiſpielen aus Eſra 4. 22. wo שלו ſtatt שלותא, Daniel 2. 39, wo מלכו ſtatt מלכותא und ibid. 5. 12, wo שכלתנו ſtatt שכלתנותא vorkommt. Herr Jelinek hätte alſo, ſelbſt nach ſeiner Auffaſſung, nicht nöthig gehabt, חשיבות für חשיבו zu ſetzen.

ſymboliſche Auslegungs-Methode deſſelben lenkt. Nachdem er zu dieſem Behufe den von mir ſo eben überſetzten Paſſus aus dem Sohar etwas kürzer mitgetheilt, fährt er alſo fort: »Durch dieſe — ob aufrichtig gemeinte oder nicht, laſſen wir dahin geſtellt ſein — Annahme eines geheimen Sinnes, der den Profanen unbekannt blieb, haben ſich die Kabbaliſten über die hiſtoriſchen Thatſachen und die poſitiven Geſetze, welche die Schrift ausmachen, hinweggeſetzt.« — Wir finden aber nirgends, daß die Kabbaliſten den einfachen Wortſinn einer geſchichtlichen Stelle geradezu aufheben. Das Verfahren, mit dem buchſtäblichen Sinne immer noch eine innere, tiefere Ausdeutung zu verbinden, iſt nicht blos den Kabbaliſten, ſondern auch den Lehrern des Talmud's und den ſpätern jüdiſchen Religionsphiloſophen eigen — eine Methode, die übrigens viele Theologen und Myſtiker anderer Religionen mit ihnen theilen — wobei jeder nach der ihm eigenthümlichen Auffaſſung verfährt, jedoch immer unbeſchadet der hiſtoriſchen Wahrheit. Was die poſitiven Geſetze betrifft, ſo werden ſie im Sohar faſt auf jeder Seite eingeſchärft und dringend empfohlen, auch in der Praxis ſetzten ſich die Kabbaliſten, ſowohl älterer als neuerer Zeit, nicht nur nicht über ſie weg, ſondern ſie wurden gerade von den Anhängern der Kabbala von jeher mit größter Strenge und Pünktlichkeit geübt, und in zweifelhaften Fällen immer auf die erſchwerende Seite erklärt; ſo daß noch heute, wer ganz den Vorſchriften des Sohar nachlebt, mehr Strenge in Ausübung der poſitiven Geſetze beobachtet, als derjenige, der blos den talmudiſchen Regeln huldigt.

Der Sohar ſelbſt erklärt ſich in dieſer Beziehung durch folgendes Beiſpiel: »Gleich einer im Innern ihres Palaſtes verborgenen Schönen, die, während ihr Freund und Geliebter

vorübergeht, auf einen Augenblick ein heimliches Fenſter öffnet, und von ihm allein geſehen, ſich dann bald wieder zurückzieht und auf lange Zeit verſchwindet, ſo zeigt auch die Lehre ſich nur den Auserwählten, d. h. den ihr mit Leib und Seele Ergebenen, aber auch dieſen nicht immer auf gleiche Weiſe. Anfangs winkt ſie dem Vorübergehenden blos mit der Hand zu; es kömmt nun darauf an, ob er den leiſen Wink gewahrt: das iſt die unter dem Namen רמז bekannte Deutung. Später tritt ſie ihm etwas näher, lispelt ihm einige Worte zu, doch iſt ihr Antlitz in einen dichten Schleier gehüllt, den ſeine Blicke ſchwer zu durchdringen vermögen: das iſt der ſogenannte דרוש. Noch ſpäter unterhält ſie ſich mit ihm, das Angeſicht mit einem feinen Flor bedeckt: das iſt die nebelhafte Räthſelſprache der הגדה. Hat er aber auf ſolche Weiſe ſich an ihren Umgang gewöhnt, ſo zeigt ſie ſich ihm endlich von Angeſicht zu Angeſicht und vertraut ihm die innerſten Geheimniſſe ihres Herzens: dieſe Mittheilung nennt man סוד. Der ſo weit in die Myſterien der Tora Eingeweihte begreift dann leicht, daß alle dieſe tiefen Geheimniſſe ſchon in dem einfachen Wortſinne begründet ſind und mit ihm übereinſtimmen, von welchem (Wortſinne) doch kein Jota abgenommen und Nichts hinzugefügt werden darf. פשטיה דקרא כמה דאיהו דלא לאוספא ולא למגרע אפי' את חד. (Sohar, Th. 2. Bl. 99. Abſchn. משפטים).

Dieſer Soharſtelle entnehmen wir erſtens, daß mehrere gleichberechtigte (wenn auch dem Grade nach unterſchiedene) Deutungen nebeneinander beſtehen können. Zugleich geht aber auch aus dem Schlußſatze, der die hohe Bedeutung der geheiligten Myſterien in ihrer Uebereinſtimmung mit dem buchſtäblichen Sinne (פשטיה דקרא) findet, die Aner-

kennung dieſes, vermöge ſeiner Unumſtößlichkeit [1]) ſich zum Kriterium der Wahrheit eignenden verbalen Sinnes ſelbſt, unzweideutig hervor.

Zur Bekräftigung ſeiner Behauptung, daß die Kabbaliſten auf das Hiſtoriſche der Bibel kein großes Gewicht legen, werden jetzt vom Verfaſſer (Seite 120) noch folgende Worte aus dem Sohar citirt: »Wenn die Lehre blos aus gewöhnlichen Worten und Erzählungen beſtände, z. B. den Worten Eſau's, Hagar's, Laban's, der Eſelin Bileam's und Bileam's ſelber, warum würde ſie die Lehre der Wahrheit, die vollkommene Lehre, das treue Zeugniß Gottes heißen? Dem iſt aber nicht ſo; jedes Wort birgt einen erhabenen Sinn in ſich, jede Erzählung enthält mehr als die Begebenheit, welche ſie zu berichten ſcheint.« — Auch aus dieſen Worten geht aber blos hervor, daß der Sohar, wie ſchon geſagt, neben dem Wortſinne noch eine andere, höhere Bedeutung der bibliſchen Erzählungen anerkennt, und daß es nach ihm keinen, auch noch ſo geringfügig ſcheinenden Bericht in der h. Schrift giebt, der nicht beſtimmt wäre, unſere Aufmerkſamkeit noch außerdem auf etwas Höheres und allgemein Wichtiges zu lenken. Daſſelbe lehrt aber auch der Talmud. Auch er läßt einen gottloſen König des Alterthums ſich über die Schrift moquiren, die nichts Angelegentlicheres zu thun gehabt hätte, als über ſo manches Unbedeutende umſtändlich zu berichten, [2]) wogegen er dann apologetiſch bemerkt, daß alle dieſe unwichtig ſcheinenden, ſpeciellen Berichte uns nebenher auf ſo vieles auf dem Gebiete des

[1]) אין מקרא יוצא מידי פשוטו.

[2]) Sanhedrin 99 b. מנשה הי' יושב ודורש באגדות של חפי וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא ואחות לוטן תמנע כו' וילך ראובן בימי קציר חטים כו'.

Moraliſchen, Archäologiſchen oder Politiſch-ſocialen Bemerkenswerthe aufmerkſam machen. Er ſetzt alſo ebenfalls bei ſolchen Erzählungen — unbeſchadet dem hiſtoriſchen Factum — wenn nicht gerade einen geheimen, kabbaliſtiſchen, doch immer noch einen außerwörtlichen Gedanken voraus. [1]) Daß aber auch der Sohar die hiſtoriſche Wahrheit nicht gefährden will, wird Jeder geſtehen müſſen, der die Stelle im Originale und im Zuſammenhange lieſt. Der Schlußſatz der vom Verfaſſer angeführten Stelle iſt nämlich etwas ungenau überſetzt. Wörtlich heißt er: »Jede Erzählung zeigt nicht auf dieſen Einzelfall allein, ſondern auch noch auf Allgemeines hin.« [2]) Dieſem Ausſpruche folgt dann ein Beiſpiel, wie wir aus der Geſchichte der Sündfluth die Gerechtigkeit und Weltregierung Gottes überhaupt entnehmen können.

Die in Rede ſtehende Soharſtelle kann alſo — weit entfernt, für des Verfaſſers Behauptung zu ſprechen — vielmehr meiner oben ausgeſprochenen Anſicht, daß der Sohar den buchſtäblichen Sinn für unverletzlich hält, zur Stütze dienen.

Drittes Capitel.

Die Analyſe des Sohar wird fortgeſetzt. In dieſem Capitel ſtellt Verfaſſer die Anſicht der Kabbala über die

[1]) Vergl. hiermit auch den bekannten Spruch: כל מה שאירע לאבות סימן לבנים; vergl. auch Mendelsſohns hebr. Comment. zu Geneſ. 2. 8.: כל מה שספר הכתוב הוא אמת כן קרה ליחידים ההם בפועל ממש אלא שעם כל זה יש בהם רמז ודוגמא למה שיקרה לכל מין האדם בכללו ולזה האריך הכתוב בספור פרטיהם.

[2]) ההוא ספור לאו לאחזאה על גרמיה בלבד קא אתי אלא לאחזאה על האי כללא קאתי (Sohar Th. 3. 149 b.).

Natur Gottes dar. — Seite 124 citirt er folgende kabbalistische Beschreibung Gottes. »Sein Kleid ist weiß, und sein Aussehen ist das eines unverhüllten Gesichtes.« In einer Note merkt Herr Franck an, daß er keinen andern Sinn in den beiden Wörtern בוסיטא דאנפוי finden konnte, als »ein unverhülltes Gesicht.« — Aber sowohl dem Zusammenhange der betreffenden Soharstelle, als auch einem Analogon in Bamidbar rabba (Parascha 7.) zufolge, wo בְּסָטְיָא (vestis) »die Kleidung« oder »die Hülle« bedeutet, muß בוסיטא דאנפוי vielmehr »ein verhülltes Gesicht« heißen. Vergl. die auch vom Verfasser weiter unten [1]) angeführte Stelle aus dem Sohar, [2]) wo in einer ähnlichen Beschreibung Folgendes gesagt wird: »Ein Kopf ist die geheime, verdeckte Weisheit, die nie unverhüllt ist. [3])

Ibid. Z. 12. v. u — Unser Verfasser scheint hier wieder eine Variante im Sohar zu haben. Er citirt nämlich: »Aus seinem Schädel gehen jährlich hervor ff.« In den mir vorliegenden Soharausgaben und ebenso in der Kabbala denudata heißt es aber: בגולגלתא יתבין בכל יומא, nicht »מגולגלתא נפקין בכל שתא.«

Seite 129 übersetzt Verfasser eine in der That äußerst schwierige Stelle aus der Idra suta (der kleinen Versammlung), über Gott und sein Verhältniß zu den Sefirot. Die Uebertragung weicht jedoch in vielen Punkten vom Originaltexte ganz ab. Ich will daher in folgenden Zeilen eine wortgetreuere geben:

---

[1]) Seite 138. Z. 9. v. u.

[2]) Th. 3. Bl. 288 b.

[3]) Rosenroth in seiner „Kabbala denudata" übersetzt בוסיטא דאנפוי „die Oeffnung seines Gesichtes" (apertura). Ich weiß nicht, nach welcher Etymologie.

»Der Alte der Alten, der Unbekannte der Unbekannten hat eine Geſtalt und hat auch keine. Er hat eine Geſtalt, durch welche eben das Weltall erhalten wird, hat aber auch keine, weil er nicht gefaßt werden kann.[1]) Als er ſeine Geſtalt zuerſt annahm, ließ er aus derſelben neun[2]) glänzende Lichter hervorgehen, welche, durch ihn leuchtend, nach allen Seiten hin ein helles Licht verbreiten. Denken wir uns eine (hochſtehende) Leuchte, die ihre Strahlen nach allen Richtungen hin verſendet: treten wir nun hin, um dieſe Strahlen zu erfaſſen, ſo begreifen wir weiter nichts, als daß ſie Alle jener Leuchte entſtrömen. Ebenſo iſt der heilige Alte[3]) eine erhabene Leuchte, aber an ſich durchaus verborgen und unerfaßlich; wir begreifen ihn nur durch jene ſich verbreitenden Lichter (ספירות), die wiederum nur theilweiſe ſichtbar, anderntheils aber verborgen ſind: dieſe machen den heiligen Namen Gottes aus.«

Seite 131 berichtet uns Franck, daß man die zehn Sefirot, welche in der Kabbala eine ſo große Rolle ſpielen, ſchon in einer Miſchna (Abot Abſchn. 5. Miſchna 1.) finden wollte, die da ſagt, daß Gott die Welt mit zehn Ausſprüchen erſchaffen hat (בעשרה מאמרות נברא העולם), oder durch eben ſo viele Klaſſen, die aus ſeinem gebietenden Worte emanirt ſind. — Mit Recht weiſt aber ſchon der

---

[1]) Vgl. unten Cap. 5. über die Worte: בגין דלא שכיח.

[2]) Nicht zehn, wie Verf. ſagt. Die erſte Sefira, oder die Krone wird hier nicht mitgezählt, da ſie eben jene heilige Geſtalt ſelbſt iſt, weshalb ſie auch „Urpunkt“ (נקודה ראשונה) genannt wird. Vergl. Sohar Th. 1. Bl. 2 a. und Francks Kabbala S. 135; ebenſo meine Darſtellung weiter unten Cap. 5., wo dieſe ganze Stelle erklärt wird.

[3]) Eine Benennung Gottes, vom Geſichtspunkte der erſten Sefira aus betrachtet. Siehe Cap. 5.

gelehrte Ueberſetzer auf den Ungrund dieſer Hypotheſe hin, da der Sinn dieſer Miſchna kein anderer iſt, als daß die Radix אמר in Beziehung auf Gott in der Schöpfungsgeſchichte zehn Mal vorkommt, eine Erklärung, die übrigens der Talmud ſelbſt an zwei Orten [1]) giebt. Dagegen wird eine andere talmudiſche Stelle mit etwas mehr Wahrſcheinlichkeit auf die Seſirot bezogen. Es iſt dies die im Tractat Chagiga [2]) erwähnte Borajtha, welche alſo lautet: בעשרה דברים נברא העולם בחכמה ובתבונה ובדעת בכח ובגבורה ובגערה בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים. Die auffallende Aehnlichkeit dieſer Ausdrücke mit den Benennungen der Seſirot bei den Kabbaliſten ſpringt in die Augen, und in der That ſteht R. Samuel Edels [3]) nicht an, ſie mit jenen zu identificiren, wobei er ſogar die einzelnen Verſchiedenheiten im Ausdrucke möglichſt auszugleichen ſucht. Es iſt jedoch nach dieſer Annahme höchſt auffallend, warum in beiden obenerwähnten Talmudſtellen, wo alle möglichen Beziehungen der Zahl Zehn hervorgeſucht werden, dieſe ſo hochwichtige Beziehung ignorirt wird. Allerdings ließe ſich dieſer Einwurf beſeitigen, wenn wir, was R. Samuel Edels (a. a. O.) wirklich thut, die Seſirot auch noch mit den עשרה מאמרות der Schöpfungsgeſchichte identificiren wollten, da alsdann dieſe, an jenen Stellen in der That herangebrachte Beziehung die Erſtere zugleich involvirte. Allein dieſes Verfahren iſt ja ſo eben als willkührlich und unhaltbar bezeichnet worden, und geht, wie geſagt, die

[1]) Roſch ha-Schana 32 a., Megilla 21 b.; — Hr. Jellinek hätte alſo nicht nöthig gehabt auf Maimonides' Miſchna-Commentar zu verweiſen.

[2]) Fol. 12 a.

[3]) Chibuſche Agadot z. Stelle.

Grundlosigkeit einer solchen Idee am Besten aus eben diesen Talmudstellen selbst hervor. — Die bisherigen Versuche, die Namen der Sefirot im Talmud aufzufinden, können daher nur als mißlungen bezeichnet werden.

Seite 135 werden die Worte des Sohar[1]): לא אתידע כלל עד דמגו דחיקו דבקיעותיה נחיר נקודה חדא folgendermaßen übersetzt: »So lange nicht dieser Lichtpunkt (die erste Sefira) aus seinem Schooße hervorgegangen war, war der Unendliche noch ganz unbekannt.« Der Verfasser findet also in דחיקו die Radix חיק »Schooß« mit dem Genitiv-Zeichen und Suffix., was aber offenbar unrichtig, sondern דחיקו ist ein aus dem Verbum דחק entstandenes Nomen »der Drang« oder »die Gewalt« und muß demnach der ganze Satz also übersetzt werden: »So lange nicht jener Lichtpunkt mit einem gewaltigen Durchbruche zum Vorschein kam, u. s. w.«[2])

Unmittelbar nach obenerwähntem Satze fährt Verfasser fort: »Dies haben die spätern Kabbalisten durch eine absolute Concentrirung Gottes auf seine eigene Substanz, צמצום, erklärt.«

Dieses Dogma (סוד הצמצום), in der Gestalt, wie es hier auftritt, und auf die Schöpfung, oder, nach kabbalistischem Ausdrucke, auf die Emanation angewandt, scheint ausschließlich der modernen Kabbala anzugehören, und verträgt sich auch am Besten mit ihrer Anschauungsweise. Doch kommt eine ähnliche Idee schon in Talmud und Midrasch vor. Ich will hier nur zwei, vorzüglich bemerkenswerthe Stellen aus den Rabbot anführen. In beiden

[1]) Th. I. S. 15.

[2]) Ueber den Einfluß der Erklärung dieser Worte auf das Verständniß des kab. Systems, vgl. unten Cap. 5.

Stellen wird nämlich die Frage aufgeworfen und beantwortet, wie es möglich sei, daß der Unendliche seine Wohnung in einem von Menschen erbauten, und somit beschränkten, Tempel aufschlagen könne. Die erste lautet wie folgt: »Ein Heide fragte den Rabbi Meier: Ist's möglich, daß derselbe Gott, von dem es heißt:[1]) »Himmel und Erde sind von mir voll, spricht der Herr,« mit Mose von den Cherubim der heiligen Lade herab sich unterredete? Da antwortete ihm der Rabbi: Beschaue dich einmal in diesem großen Spiegel! er that's und erblickte darin seine eigene Gestalt in Lebensgröße. Nun beschaue dich in diesem kleinen Spiegel[2]) hier! er that's und erblickte sich in Miniatur. Wenn du nun, bemerkte R. Meier, als sterblicher Mensch, auf diese Weise deine Gestalt nach Willkühr wechseln kannst; um wie viel mehr der große Weltschöpfer. (Midrasch rabba, Bereschit Parascha 5.) Wichtiger noch wegen ihrer größern Deutlichkeit, ist die zweite Stelle: »Als Gott zu Moses sagte, mache mir eine Wohnung, wunderte sich Moses innerlich und dachte: wie? füllt nicht die Herrlichkeit Gottes alle obern und untern Welten, wie will er nun, daß ich ihm eine Wohnung mache? Alsobald ward ihm der göttliche Bescheid: Moses, du hast mich falsch verstanden, ich verlange blos eine Wohnung von 20 Brettern in die Länge und 8 in die Breite; ja, noch mehr, ich werde mich herablassen und meine Schechina (שכינה) auf eine einzige Quadratelle concentriren. »ולא עוד אלא שארד ואצמצם שכינתי בתוך אמה על אמה.« (ibid. Terumma Parascha 34.[3])

[1]) Jerem. 23. 24.

[2]) Vielleicht richtiger: Metallplatte.

[3]) Doch darf nicht unbemerkt bleiben, daß sämmtliche, auf die göttliche Concentration Bezug habende Midraschstellen — im Ge-

Der Verfaſſer fährt nun (ibid.) mit folgenden Worten fort: Aber eben deswegen, daß Gott in ſich ſelbſt zurückgezogen, von Allem, was endlich, begrenzt und determinirt iſt,

---

genſatze zur neuern Kabbala, welche hiermit augenſcheinlich eines ihrer weſentlichſten metaphyſiſchen Prinzipien ausſprechen und ſich alſo wörtlich verſtanden wiſſen will — überall eine allegoriſche Erklärung zulaſſen. Ja, dieſe Auffaſſungsweiſe erhält ſogar in letztgedachter Stelle die größte Wahrſcheinlichkeit, wenn wir ein ſie einleitendes Gleichniß aufmerkſam betrachten. Als Grund nämlich, warum Gott ſeine Wohnung in Iſrael hat aufgeſchlagen, leſen wir dort Folgendes: „Iſt euch je ein Kauf vorgekommen, wo mit dem Gegenſtande der Verkäufer ſelbſt zugleich mit erhandelt wird? Gewiß nicht! Ich aber, ſpricht Gott, habe euch meine Tora verkauft, und bin mit derſelben gleichſam mitverkauft. Gleich einem Fürſten, fügt der Midraſch erläuternd hinzu, der eine einzige, zärtlich geliebte Tochter hatte; ein königlicher Prinz bewarb ſich um ihre Hand und erhielt ſie. Als dieſer nun abreiſen und ſeine Gemahlin heimführen wollte, ſprach der Fürſt zu ihm: Du haſt jetzt meine einzige Tochter, trennen kann ich mich unmöglich von ihr, es ſteht aber eben ſo wenig in meiner Gewalt, ſie zurückzuhalten, da ſie einmal deine Gattin iſt, ich bitte dich darum, laß mir in deinem Zelte ein kleines Kämmerlein anbringen, denn überall wo du hinziehen wirſt, werde ich dich begleiten. Alſo ſpricht auch der Heilige (deſſen Name geprieſen ſei) zu Iſrael: Meine Tora habe ich euch nun gegeben, trennen kann ich mich nicht von ihr, ſie euch vorenthalten eben ſo wenig; ich bitte euch daher, wo ihr auch hinziehen möget, wollet ihr ſogleich ein kleines Gemach für mich bereiten.“ (ibid. Paraſcha 33.) Ueber den Sinn dieſes etwas kühnen Bildes kann kein Zweifel obwalten. Es drückt erſtens die Liebe und Allgüte Gottes aus; ſeinen Wunſch, die Menſchen durch die Offenbarung zu beglücken, was durch die zärtliche Liebe des Königs für ſeine Tochter angedeutet wird. Zweitens die Aufgabe Iſraels, Träger und Verbreiter des göttlichen Wortes zu ſein, was die beſtändige Begleitung bedeuten ſoll. Drittens endlich den Zweck des Gotteshauſes, in der edelſten Bedeutung dieſes Wortes genommen, unſern Geiſt durch Erkenntniß (תורה) und unſer Herz durch Andacht (תפלה) ſo zu veredeln und zu erheben, daß wir uns immer mehr dem Urquell des Lichtes und der Liebe nähern, mit dem wir dereinſt vereint zu werden hoffen, was mit der Gegenwart Gottes in ſeiner Lehre (מכרתי לכם תורתי נמכרתי עמה) bezeichnet wird. — Liegt aber die allegoriſche Tendenz dieſer Einleitung klar am Tage, ſo können

ſich unterſcheidet, daß man noch nicht ſagen kann, was er iſt, wird er durch ein Wort bezeichnet, das »Nichts« oder »Nicht-Etwas,« אין, bedeutet.« — Dieſe Benennung des göttlichen Weſens, die aber einen ganz anderen Grund hat (ſ. Cap. 5.), ſtützen die Kabbaliſten auf Verſe der heiligen Schrift. Vgl. Seite 239. in »Franck's Kabbala« und meine zu Cap. 3. der dritten Abth. gegebenen Notizen.

Unmittelbar darauf heißt es: »Er wird ſo genannt (nämlich אין),« ſagt die Idra Suta, »weil wir nicht wiſſen, und auch nicht gewußt werden kann, was in dieſem Principe (Anfange) war; weil es für unſere Beſchränktheit, ja ſelbſt für die Weisheit unerreichbar iſt.« — Im Texte heißt es: דלא אתדבק בחכמתא ולא בסוכלתנו.[1]) Der Verfaſſer überſetzt alſo סוכלתנו durch »Beſchränktheit» »Thorheit,« was auch weiter unten (Seite 138.) von ihm wiederholt wird. Aber nicht nur, das der Satz hierdurch eine gezwungene, etwas ſchiefe Wortſtellung erhält, ſo bezeichnet auch סוכלתנו nicht »Thorheit,« ſondern vielmehr »Verſtand.«[2]) Der Satz muß hier alſo übertragen werden: »weil es weder durch Weisheit noch durch Verſtand erreicht werden kann,« oder einfacher: »weil es durch Weisheit oder Verſtand nicht erreicht werden kann.«

Vielleicht liegt aber auch ein tieferer Sinn in dieſen

---

wir faſt mit Gewißheit ſchließen, daß die darauf folgende Concentrationslehre einen ähnlichen Sinn enthält. Was daher die Kabbaliſten mit dieſem Begriffe bezeichnen, iſt erweislich nirgends weiter anzutreffen. Dieſes Dogma iſt übrigens, was noch weiter unten (Cap. 5.) erörtert werden ſoll (inſofern es buchſtäblich genommen wird), eine Erfindung der modernen Kabbaliſten und der urſprünglichen Kabbala fremd.

[1]) Idra Suta, Sohar Th. 3. 288 b.

[2]) Siehe Daniel 5. 12. מנדע ושבלתנו, ibid. 14. שכלתנו וחכמה יתירא. So überſetzt Onkelos נבון וחכם (Geneſ. Cap. 41.

Worten. Ich vermuthe nämlich, daß uns der Sohar hier wohl andeuten könnte, wie der »heilige Alte« der »Unbekannte,« ſelbſt von den beiden Seſirot חכמה und בינה, Seſirot, die nächſt dem Urpunkte oder der Krone die höchſten ſind, und im Verein mit dieſer von den Kabbaliſten »die intelligible Welt« עולם מושכל, genannt werden, nicht begriffen wird. — Vergleichen wir hiermit, was der Verfaſſer ſelbſt oben (Seite 133.) in Betreff des En-Sof lehrt: »Die zehn Seſirot können nie den Unendlichen, das En-Sof, welches die Quelle aller dieſer Formen iſt, und das, in dieſer Eigenſchaft, keine hat, in ſich begreifen ff.« — Doch will ich mit dieſer Erklärung durchaus nichts als eine bloße Vermuthung ausgeſprochen haben, da der Soharteext ſich nicht deutlich ausdrückt. Jedenfalls bleibt es aber gewiß, daß hier סוכלתנו nur durch »Verſtand« überſetzt werden darf.

Seite 150. [1]) führt der Verfaſſer als eine eigenthümliche, ſonderbare Idee des Sohar an, daß er die Lehre von einer Schöpfung, die vor der unſrigen war, von Welten, die unſerer Welt vorangegangen und verſchwunden ſind, vorgetragen habe: עד לא ברא הקב"ה האי עלמא דוי בארי עלמין וחריב לון. [2]) — Es findet ſich aber der beregte

---

B. 33. u. 39.) mit סוכלתן וחכים, ebenſo בחכמה בתבונה (Exod. 35. 31.) mit בחכמתא בסוכלתנו. Im Sohar ſelbſt finden wir Th. 3. Bl. 127 b. בחכמתא בסכלתנו ברעותא, ibid. Bl. 218 b. כבעירי חקלא בלא סכלתנו und Bl. 270 b. מארי דחכמתא מארי דסוכלתנו.

[1]) Ich bemerke hier, zur Erleichterung des Auffindens, daß der vom Verfaſſer Seite 150. Anmerkung 2. gegebene Seitennachweis: „Sohar, Th. 3. 148 a.," blos der ältern Amſt Soharausgabe entſpricht, während ſowohl in der Mantuaner, als auch in den Frankfurter und neuern Amſterdamer Ausgaben die Stelle ſich Bl. 128 a. befindet.

[2]) Th. 3. Bl. 61.

Satz aus dem Sohar faſt wörtlich auch im Midraſch rabba (Bereſchit Paraſcha 4.) וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד אר" אבהו מכאן שהי' בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלו אמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי. »Rabbi Abuhu lehrte: Aus den Worten der Schrift: [1]) Und Gott ſah alles, was er gemacht, und ſiehe, es war ſehr gut« entnehmen wir, daß er bereits früher Welten erſchaffen und zerſtört hatte, bis er das gegenwärtige Weltall erſchuf, da ſprach er: dieſes gefällt mir, jene gefielen mir nicht.«

Jedoch muß noch bemerkt werden, daß, nach einer etwas freien Interpretation, dieſem Midraſch ein ganz anderer Sinn beigelegt werden kann. Es iſt nämlich nicht unwahrſcheinlich, daß ſchon unſere Alten hiermit, gleich den neuern Optimiſten, die Lehre von der beſten Welt ausſprechen wollten. Das vom Midraſch erwähnte »Erſchaffen und Zerſtören von Welten« muß demnach blos als Bild der göttlichen Intelligenzthätigkeit erklärt werden; eine Allegorie, die den Gedanken ausdrücken ſoll, daß gleichſam alle nur möglichen Ideale von Weltſyſtemen der göttlichen Weisheit gegenwärtig waren, als der Plan zu dem wirklich Beſtehenden gefaßt wurde. [2])

Die allegoriſche Auslegung unſeres Midraſch wird um ſo wahrſcheinlicher, als dieſe Hypotheſe in Paraſcha 9., wo ſie wiederholt auftritt, von folgenden Worten eingeleitet wird: את הכל עשה יפה בעתו, בעונתו נברא העולם שלא היה העולם ראוי לבראו קודם לכן. »Die Worte des

[1]) Bereſchit 1, 31.

[2]) Vergl. Jizchaki Geneſ. 1. 1. und Bereſchit rabba 12: בתחלה עלה במחשבה לפניו לבראו במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים עמד ושתף מדת הרחמים למדת הדין.

Predigers: [1]) Gott ſchuf Alles zur paſſenden Zeit,« lehren uns, daß auch das Weltall zur gehörigen Zeit erſchaffen worden, daß nämlich der geeignete Zeitpunkt der Schöpfung bis dahin noch nicht gekommen war. (Vgl. noch Cap. 5.)

Viertes Capitel.

Dieſes Capitel enthält eine Fortſetzung der Analyſe des Sohar, und handelt von der Anſicht der Kabbala über die Welt.

Seite 156. wird Folgendes aus dem Sohar citirt: »Alle Dinge, aus denen dieſe Welt beſteht, ſowohl der Geiſt als der Körper, werden zu ihrem Princip und zu ihrer Wurzel zurückkehren, aus denen ſie hervorgegangen ſind.« Dieſe Worte ſollen ſich, nach Anmerkung 3. des Verfaſſers, im 2. Theile Bl. 218 b. befinden. In den mir vorliegenden Soharausgaben kann ich dieſe Stelle nicht finden, was um ſo bedauerlicher, da ein rechtes Verſtändniß derſelben von weſentlichem Einfluſſe auf die Auffaſſung des kabbaliſtiſchen Syſtems ſein kann. [2])

»Die Kabbaliſten,« berichtet uns Franck, (Seite 157.) »bedienen ſich eines ſehr originellen Ausdruckes, den auch mehre moderne Myſtiker gebrauchen. Sie nennen die Natur einen »Segen« und betrachten den Umſtand, daß der Buchſtabe, mit dem Moſe die Schöpfungsgeſchichte angefangen, בראשית, zugleich der erſte in dem Worte »Segen,« ברכה, iſt, als ſehr bedeutungsvoll.« — Auch im Midraſch

[1]) Kohelet 3, 11.

[2]) Zur Erleichterung des Auffindens will ich hier noch bemerken, daß das vom Verfaſſer öfters angeführte „Buch des Geheimniſſes" (z. B. Seite 152. Anm. 2.), ſich Sohar Th. 2. Bl. 176 b. befindet.

rabba (Bereschit 1.) heißt es aber: למה בב"ת מפני שהוא לשון ברכה ולא באלף שהוא לשון אירה. [1])

Nachdem Franck mehre Data herangebracht, um uns die Ansicht der Kabbalisten über die Vollkommenheit des Weltalls darzulegen, fährt er (Seite 158.) also fort: Allein keine von den Stellen, die wir zur Unterstützung dieses Prinzips anführen könnten, kann von größerem Interesse als die folgende sein: »Der Heilige, gepriesen sei er, hatte bereits mehre Welten geschaffen und zerstört, bevor er diese Welt (in der wir leben) geschaffen; und als dieses letzte Werk der Vollendung nahe war, waren alle Geschöpfe des Weltalls, bevor sie in diese Welt eingetreten, in ihren wahren Gestalten vor Gott gegenwärtig.«

Daß der Vordersatz dieser Stelle sich wörtlich im Midrasch befindet, habe ich bereits oben (Cap. 3. Ende) angeführt; aber auch der Nachsatz wird im Talmud (Rosch ha-Schana 11 a.; Chulin 60 a.) ausdrücklich gelehrt: כל מעשה בראשית בקומתם נבראו לדעתם נבראו בצביונם נבראו, was von Raschi, wie folgt, erklärt wird: »Alle Werke der sechs Schöpfungstage sind in ihren wahren Gestalten vor Gott erschienen, um ihre Einwilligung befragt und sodann nach ihrem eigenen Wunsche erschaffen worden.« [2]) Die Tendenz dieser Allegorie kann keine andere sein, als die höchste Vollkommenheit der Schöpfung uns gleichsam zu veranschaulichen.

[1]) Der Nutzen aller der vergleichenden Notizen in diesem Capitel, wie am Ende des vorigen wird sich zwar erst im fünften Cap., wo von der Natur der Seele die Rede sein wird, herausstellen; doch muß ich schon jetzt bemerken, daß sie uns auf die Verwandtschaft des talm. und kabb. Systems — im Gegensatze zu des Verf. Behauptung — aufmerksam machen sollen.

[2]) Aruch s. v. צב hat eine abweichende Erklärung, doch führt er auch die Raschi's an.

Seite 164. Zeile 12. heißt es: »Der Sohar ſagt ausdrücklich, daß der Engel des Todes, die böſe Begierde, Satan und die Schlange, welche unſere erſte Mutter verführt hat, Eins ſind.« — Aehnliches lehrt uns auch der Talmud: [1])
הוא יצר הרע הוא השטן הוא מלאך המות במתניתא תנא יורד ומטעה עולה ומשטין יורד וממית. »Die böſe Begierde, der Satan (Ankläger) und der Todesengel ſind Eins. In einer Borajtha wird gelehrt: er kömmt herab und verführt, ſteigt dann hinauf und klagt an, kommt alsdann wieder herab und tödtet.« [2]) Die Intention dieſer ſinnreichen Allegorie iſt augenfällig. Das Laſter beſtraft ſich ſelbſt!

Fünftes Capitel.

Das fünfte Capitel iſt eine Fortſetzung der Analyſe des Sohar, und enthält die Anſicht der Kabbaliſten über die menſchliche Seele. — Am Anfange deſſelben [3]) ſagt uns Verfaſſer, daß die Unſterblichkeit nicht ausdrücklich in der Bibel gelehrt werde, vielmehr habe das Muſter der Weisheit in Iſrael, Salomo, der Nachwelt folgende befremdende Parallele hinterlaſſen: »Der Menſch ſtirbt wie das Vieh u. ſ. w.« — Warum verſchweigt uns aber Verfaſſer die ſo deutlichen, als erhabenen Worte deſſelben Weiſen am Schluſſe ſeines Buches: Der Staub kehrt zur Erde zurück, woher er ward, und der Geiſt ſchwingt ſich aufwärts zu Gott, der ihn gegeben.« (Kohelet 12, 7.)

[1]) Baba Batra 16 a.
[2]) Vide More Nebuchim Th. 3. Cap. 22.
[3]) Seite 165.

Erhellt daraus nicht genugsam, daß Salomo in seinem Werke, wie in einer philosophischen Abhandlung, die divergirendsten Meinungen gegeneinanderstellt, und selbst die Ausgeburten des Irrglaubens nicht verschweigt, um die Aufmerksamkeit desto mehr auf das Endresultat zu lenken?

Lassen wir aber jetzt diesen Seitensprung des Verfassers und gehen wir zu dem eigentlichen Gehalte dieses Capitels über, nämlich zur Natur der menschlichen Seele.

Schon im vorigen (so wie zu Ende des vorvorigen) Capitel haben wir aus einigen Beispielen auf die nahe Verwandtschaft der Kabbala mit dem talmudisch-theologischen Systeme hingewiesen. Sehen wir jetzt, wie ganz anders Verfasser hierüber urtheilt. Er stellt nicht nur beide Systeme als sich völlig ausschließende, getrennte Lehren gegenüber, sondern er hebt auch das eine auf Unkosten des andern. Gleich zu Anfang des fünften Capitels hebt es nämlich Franck als einen besondern Vorzug der Kabbala hervor, daß sie dem Menschen einen sehr hohen Rang angewiesen. Als Gegensatz zu dieser kabbalistischen Auffassung der Menschenwürde stellt er die talmudische Ansicht vom Menschen mit folgenden Worten auf: [1]) »Die Natur des Menschen wird von ihm (vom Talmud) eher erniedrigt als geadelt »Woher kommst du? Von einem Tropfen in Fäulniß. Wohin gehst du? An einen Ort des Staubes und des Gewürmes u. s. w.« [2]) Dies, sagt Franck, sind die Worte, welche man in einer Sammlung von Sprüchen liest, die den Aeltesten und Verehrtesten aus der talmudischen Schule zugeschrieben werden. In einer ganz andern Sprache aber erzählt uns der Sohar unsern

[1]) Seite 165. und 166.
[2]) Abot, Cap. 3, 1.

Urſprung, unſer künftiges Loos und unſere Beziehungen zum göttlichen Weſen.« — Es folgen nun durch das ganze fünfte Capitel viele Citate aus dem Sohar, alle auf den Adel der menſchlichen Seele Bezug habend, um das Ausgeſagte zu erhärten. Allein der größte Theil dieſer Ausſprüche findet ſich faſt wörtlich auch in talmudiſchen und midraſchiſchen Tractaten [1]), wodurch alſo der harte Tadel des Verfaſſers von ſelbſt ſchwindet. Wir werden die betreffenden Stellen, die uns zugleich einen Blick in das pſychologiſche Syſtem des Talmud's thun laſſen, in 23 Notizen, die wir zu dieſem Zwecke mit Buchſtaben bezeichnen wollen, folgen laſſen.

Zuvörderſt will ich jedoch die obenerwähnte Miſchna in Abot, welche Franck als einzigen Beleg für den niedern Standpunkt des talmudiſchen Syſtems anführt, in ihrem Zuſammenhange etwas näher beleuchten. Sie lautet: Akabja ben Mahalalel ſagte: Habe drei Dinge vor Augen, und du wirſt nicht zur Sünde gereizt: Woher kommſt du? Von einem Tropfen in Fäulniß. Wohin gehſt du? An einen Ort des Staubes und des Gewürms. Vor wem wirſt du einſt Rechenſchaft ablegen müſſen? Vor dem König der Könige, vor dem Heiligen, deſſen Name geprieſen ſei.« Aus dieſen Worten folgert nun der Verfaſſer die niedrigen Begriffe der Talmudlehrer von der menſchlichen Natur. Aber abgeſehen davon, daß die Miſchna offenbar, wie bei Strafpredigten gewöhnlich, nur die moraliſche Seite hervorkehrt, ohne jedoch auch eine tiefere Anſchauungsweiſe, in die nur momentan nicht eingegangen wird, zu negiren; ſo wird hier überhaupt, bei reiflichem Nachdenken, die menſchliche Natur

[1]) Ueber dieſe Zuſammenſtellung von Talmud und Midraſch ſiehe unten meine Anmerkung.

auch an und für ſich nicht unrichtig aufgefaßt. Denn wie hoch auch die Meinung der Kabbala von der Abkunft der menſchlichen Seele ſein mag, ſo lehrt ſie uns ja ſelbſt, daß es eine Nothwendigkeit für ſie ſei, eine Rolle in dieſer Welt zu ſpielen, und ob ſie ſich auch ſträubt, ihren himmliſchen Sitz zu verlaſſen, um in dieſes Jammerthal einzuwandern, [1]) ſo muß ſie dennoch die Reiſe antreten. Allerdings betrachtet ſie dieſe Wanderung nicht als ein Herabſinken oder eine Verbannung, ſondern als ein Erziehungsmittel und eine heilſame Probe. Ja ſelbſt die ekelhaften Durchgangspunkte, deren die Miſchna erwähnt, können dem menſchlichen Leben, wenn es vollſtändig geweſen, nicht zur Schmach gereichen, da auch ſie nur Mittel zu einem erhabenen Zwecke waren. Anders aber verhält es ſich, wenn dieſer Zweck verfehlt worden, wenn umſonſt die urſprünglich reine Intelligenz in eine materielle Hülle gezogen worden, wenn die himmliſche Königstochter umſonſt jene unfläthige Paſſage machen mußte. Dann gereicht es dem pflichtvergeſſenen Menſchen allerdings zur größten Schmach, und er wird ſtrenge Rechenſchaft darüber ablegen müſſen. Je höher alſo unſere Begriffe von dem Adel der menſchlichen Seele, deſto dringender wird die Aufforderung, uns ſtets an die Art unſeres Entſtehens, ſo wie unſeres Dahinſcheidens und an die einſt zu fordernde Rechenſchaft zu erinnern, um vor jeder Pflichtverletzung zurückzutreten.

Faſſen wir nun in dieſem Sinne den Ausſpruch unſerer

---

[1]) Folgende Worte legt der Sohar (2. Th. Bl. 96.) der Seele in den Mund: „Herr des Weltalls! ich bin glücklich hier oben, und wünſche nicht in eine andere Welt zu gehen, wo ich eine Magd und allem Unflathe ausgeſetzt ſein werde.“ (Vergl. weiter unten die mit Bſt. H. bezeichnete Notiz.)

Mischna auf: »Denke an drei Dinge, und du wirst nicht zur Sünde gereizt. An die Wanderung, die deine göttliche Seele antreten mußte; an die Trennung, die Seele und Körper bevorsteht, und an die Rechenschaft, die du einst abzulegen hast:« so bedürfen wir des Ambiguum's [1]) des Uebersetzers nicht, um die psychologische Anschauung des Talmud's zu rechtfertigen.

Nachdem wir nun den Tadel des Verfassers in Betreff dieser Mischna als unbegründet zurückgewiesen, wollen wir sogleich mit einigen kurzen Andeutungen den fraglichen Standpunkt des Talmud's in Beziehung auf Menschenwürde bezeichnen.

Nicht nur lehrt er ausdrücklich, was auch Franck (Seite 161.) anführt, daß die tugendhaften Menschen größer seien als selbst die Engel גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת; [2]) er spricht es auch aus, daß das Weltall nur um des Gesetzes willen da ist — אלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ: [3]) — das Gesetz ist aber wiederum nur um des Menschen willen da, nach dem bekannten Grundsatze: לא נתנה תורה למלאכי השרת »das Gesetz ist nicht den Engeln gegeben worden;« weshalb auch in der That der Talmud nicht ansteht zu behaupten, das ganze Weltall sei nur um des tugendhaften Menschen willen erschaffen worden כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל

---

[1]) Der Talmud — sagt Herr Jellinek — sei nicht verantwortlich für die Ansicht eines Individuums. Mit Recht betrachtet aber Verf. die Aussprüche der ältesten und verehrtesten Synagogenväter als echte Ausflüsse des rabbinischen Judenthums, die überall in die spätern Schulen Eingang gefunden.

[2]) Sanhedrin Abschn. 11. fol. 93 a.

[3]) Pesachim 68 b.

זה.[1]) So ſtellt auch der Midraſch (Bereſchit rabba 1.), beide Begriffe zuſammenziehend, den Grundſatz auf: בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראו ראשית. Beſonders bemerkenswerth iſt folgender Ausſpruch des Midraſch: בנוהג שבעולם אומן בונה פלטרין אינו בונה מדעת עצמו אלא דפטראות ופנקסאות יש לו, כך בתורה הביט הקב"ה ובה ברא את העולם »So wie der Baumeiſter nur nach beſtimmten Regeln und nach einem vorher gezeichneten Abriſſe einen Palaſt erbaut, ſo hat auch Gott ſich der Tora bei der Schöpfung des Univerſums bedient.« (ibid. ibid.) So auffallend und übertrieben dieſe Allegorie uns im erſten Augenblicke erſcheinen muß; ſo hat ſie doch, bei reiflichem Nachdenken, eine eben ſo einfache, als ſinnreiche Bedeutung. Der Menſch iſt gleichſam ein Mittelding zwiſchen Thier und Engel, er vereinigt in ſich ſelbſt Thieriſches und Geiſtiges, wodurch auch ein beſtändiger Kampf in ihm zwiſchen Sinnlichkeit und höheres Pflichtgefühl, ein Kampf zwiſchen Erde und Himmel. Dieſer Kampf aber iſt nothwendig, zu dieſem Kampfe hat ihn Gott mit Willensfreiheit ausgerüſtet; wo Kampf iſt, da iſt auch Sieg zu erwarten, ein Sieg des Geiſtigen über das Irdiſche, ein Sieg der Unendlichkeit und der Freiheit über die Endlichkeit und die Unfreiheit. Fortſchritt iſt die Looſung, Fortſchritt der Zweck; der Menſch ſoll als Mittelglied Himmel und Erde verbinden, denn auch der Körper ſoll endlich vergeiſtigt, das Irdiſche veredelt und gehoben werden. Alles dies iſt aber nur im Menſchen möglich; das Thier lebt blos nach einem ihm inwohnenden Inſtinkte, da iſt ewiger Stillſtand, da iſt weder Kampf, noch Sieg, noch Fortſchritt

[1]) Berachot, 6 b.

denkbar. Und ſelbſt der Engel, ſo erhaben auch der Standpunkt, der ihm auf der Stufenleiter der Schöpfung angewieſen, handelt doch nur nach ewigen und beſtimmten Regeln; auch bei ihm kann weder von Kampf, noch von Fortſchritt die Rede ſein. אדם נקרא מהלך, מלאך עומד »Nur der Menſch ſchreitet ewig fort, während der Engel ſeinen Stand nicht verändert.« [1])

Kommen wir nun zu unſerm Midraſch zurück. Der Menſch mußte alſo, ganz ſo wie er jetzt iſt, erſchaffen werden, wenn er, vermöge des Geſetzes (תורה), der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung werden, und der Plan des allweiſen Schöpfers überhaupt zur Ausführung kommen ſollte.

---

[1]) Vergl. Sacharj. 3. 7. ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה. — Dies hält auch מהר"ם אלבילדה in ſeinem vortrefflichen Werke דרש משה Abſchn. פנחם für den Grund, daß bei der Schöpfung des Menſchen der gewöhnliche Nachſatz: ויראה אלהים כי טוב „Und Gott ſah, daß es gut war" fehlt. „Die Vollkommenheit aller übrigen Geſchöpfe," ſagt er, „beſteht gerade darin, daß ſie den Standpunkt, auf den die Natur ſie geſtellt hat, nicht verändern; der Engel lebt nach den Geſetzen des Geiſtes, die Planeten rollen nach den Geſetzen der Bewegung, ebenſo haben auch die Elemente, Thiere und Pflanzen ihre Normen, jede Aenderung iſt Abnormität und Unvollkommenheit. Nur der Menſch allein macht hierin eine Ausnahme. Bei ihm iſt gerade Stillſtand die größte Unvollkommenheit, Wechſel und Fortſchritt die einzigen Mittel zu ſeiner Vollendung. Bei ſeiner Schöpfung konnte es alſo noch nicht heißen: ויראה אלהים כי טוב." — Aehnlich wird ſchon von Vielen (דרך דרוש) der talmudiſche Ausſpruch gedeutet: הנפטר מן החי יאמר לו לך לשלום הנפטר מן המת יאמר לו לך בשלום (Berachot 64 a.; Moed Katon 29 a.). So lange der Menſch lebt, iſt nämlich noch Fortſchritt zu erwarten, daher die Anrede: לך לשלום „Gehe hin zu immer größerer Vollendung!" Hat er aber die irdiſche Hülle abgeſtreift, iſt er unter die ſeligen Geiſter aufgenommen, ſo iſt keine weitere Vervollkommnung denkbar, und daher die entſprechende Anrede: לך בשלום „Geh hin in deiner Vollendung!" — Vergl. auch die Erklärung des Midraſch rabba K. 50. אין מלאך א' עושה שתי שליחות in Ikarim Abhandl. 2. Cap. 12.

Das Gesetz diente also, wie der Abriß dem Baumeister, de
Schöpfer gleichsam dazu, um der menschlichen Natur diejeni
Beschaffenheit zu geben, die sie befähige, nach den Anfo
derungen der Tora zu leben. Von der Schöpfung des Men
schen ist aber, wie bereits angeführt, die Schöpfung d
Weltalls bedingt, und somit der Ausspruch unseres Midras
gerechtfertigt: תורה הביט הקב"ה ובה ברא את
העולם.

Wir kehren nun, nachdem wir die Würde der mensch
lichen Natur nach talmudischen Anschauungen festgesetzt, zu
Verfasser zurück. In 23 folgenden Notizen, denen sich dan
eine Nachbemerkung anschließen wird, soll dargethan werde
daß fast sämmtliche, der Kabbala entlehnten, auf den Ad
der Menschennatur bezüglichen, Momente, welche unser Ve
fasser im fünften Capitel anführt, auch in talmudischen un
midraschischen Werken, [1]) wenn nicht immer ganz, doch na
ihren Grundzügen angetroffen werden.

A.] Seite 166: »Der Mensch ist zugleich der Inha
und die höchste Stufe der Schöpfung; deßwegen wurde
auch erst am sechsten Tage geschaffen. Sobald der Mens
geschaffen ward, war Alles vollendet, sowohl die obere a
untere Welt, denn Alles ist im Menschen enthalten.« –
Dasselbe lehrt aber, dem Hauptinhalte nach, auch der M

[1]) Wenn ich hier Talmud und Midrasch zusammenstelle, so g
schieht es, weil der agadische Theil des Erstern, aus welchem Thei
doch allein eine Art von Religionssystem zu schöpfen, die Grundla
der mehrsten Midraschwerke bildet; namentlich enthält Beresch
rabba großentheils Auszüge aus dem jerusalem. Talmud, weshal
dieser Midrasch auch „die palästinensische Agada" genannt wird (
Raschi zu Genes. 47, 2. הו לשון בראשית רבה שהיא אגדת
ארץ ישראל אבל בגמרא בבלית שלנו וכו'). Folgende Citate (m
Ausnahme des erstern) sind daher immer — wo nicht gar aus beid
zugleich — entweder aus dem Talmud oder aus Bereschit rabb

draſch: זרק בן נשמה והעמידו וכילל בו העולם בו התחיל בו סיים אמר הקבה הן האדם היה כאחד ממנו כיחידו של עולם (Midraſch Abchir und Schimeoni Cap. 33.).

B.] Seite 167. Zeile 4. v. u.: »Schon durch die Macht ſeiner äußern Geſtalt macht der Menſch ſelbſt die wildeſten Thiere erzittern.« — Auch dieſes wird ſchon in Talmud und Midraſch gelehrt, und zwar entlehnen ſie es derſelben Schriftſtelle, aus welcher der Sohar dieſe Lehre deducirt: ומוראכם וחתכם יהי' וכו' כל זמן שאדם חי אימתו מוטלת על הבריות תינוק בן יומו חי אינו צריך שימור מן הנחשים, ארי רואה אותו וברח. (Sabbat fol. 151 b., Bereſchit rabba Cap. 34.). Beſonders bemerkenswerth iſt folgende Stelle: אין חיה רעה שולטת באדם אלא אם כן נדמה לה כבהמה. »Nie wagt ſich ein wildes Thier an einen Menſchen, es ſei denn, daß es ihn mit einer andern Thiergattung verwechſelt« (Sabbat ibid.; Sanhedrin 38 b.).

C.] Verfaſſer fährt nun (S. 168.) alſo fort: Es wird aber gleich hinzugefügt, daß dieſe Macht ſchwindet, ſobald der Menſch durch die Sünde und durch die Vernachläßigung ſeiner Pflichten geſunken iſt.« — Aber ſelbſt dieſer Zuſatz fehlt im Midraſch nicht: ורדו ברגת הים אם זכו ורדו ואם לאו ירדו את שהוא בצלמנו כדמותנו ורדו ושאינו בצלמנו כדמותנו ירדו (ibid. 8.).

D.] Der Verfaſſer führt (Seite 168—169.) fünf kabbaliſtiſche Benennungen der Seele oder des Anſich des menſchlichen Weſens an: נשמה, רוח נפש, יחידה, חיה.« — Dieſelben Bezeichnungen finden ſich buchſtäblich im Talmud Jeruſchalmi, der ſie aus verſchiedenen Schriftſtellen herleitet. (Siehe Bereſchit rabba Cap. 14. und Schimeoni I.

fol. 6 d.) Allerdings ist dies Moment im Sohar schon meh entwickelt, aber die Grundzüge sind dieselben.

E.] Seite 171.: »Die Seelen der Gerechten stehe höher, als alle jene obern Mächte und Diener.« — Dies Ansicht spricht auch der Talmud dadurch aus, daß er de menschlichen Seelen vor ihrer Geburt (רוחות ונשמות שעתידין להבראות [1]) den siebenten oder höchsten Himme (ערבות) zum Aufenthalte giebt, während er die Engel schaaren (כתות של מלאכי השרת) in den dritte Himmel (מעון) verweist. (Siehe Chagiga 12 b.)

F.] Seite 173.: »Jede Gestalt, in der man nicht da männliche und weibliche Princip findet, ist nicht vollkommen Gott schlägt seine Wohnung nicht an einem Orte auf, w diese Principien sich nicht vereinigt finden. Der Seegen kan nur da sein, wo diese Vereinigung ist, wie es uns die Wort sagen: Er segnete sie und nannte ihren Namen Adam an Tage, an welchem sie geschaffen wurden, denn selbst de Name Adam (Mensch) kann nur einem Manne und eine Frau, die zu einem Wesen verbunden sind, gegeben werden. — Obwohl diese Idee im Talmud nicht, wie es hier geschieh auch auf die Seele ausgedehnt wird, so verdient es doc bemerkt zu werden, daß die vom Sohar hier gebrauchte Ausdrücke einer Stelle im Talmud entlehnt und nur etwa mehr entwickelt wurden. Im Tractat Jebamot 63 a. lese wir: אל מי שאין לו אשה אינו אדם שנאמר וכר נקבה בראם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם. Der Sohar, der sich hier deutlicher als der Talmud erklär giebt uns hierzu noch einen hermeneutischen Zusatz, indem e

[1]) Ebenso den Seelen der Gerechten nach ihrem Tode: שמתן של צדיקים (Chagiga 12.). Vgl. auch den oben citirten talmudisch Ausspruch: גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת.

großen Nachdruck auf die Pluralform שמם legt. »Es heiße hier nicht,« sagt der Text, ויקרא את שמו אדם »Er nannte seinen Namen Adam,« sondern את שמם »ihren Namen.« »Dies lehrt uns, daß nur Beiden, Mann und Frau, in ihrer Vereinigung, dieser Name zukomme.« (Sohar Th. 1. Bl. 55 b.) Vergl. nun noch den talmudischen Ausspruch: איש ואשה שכינה ביניהם [1])

G.] Ibid. Zeile 7. v. u. citirt Verfasser folgenden Ausspruch des Sohar: »Alle Seelen und Geister bestehen, bevor sie in diese Welt eintreten, aus einem Manne und einem Weibe, die zu einem Wesen vereinigt sind; wenn sie auf die Erde hinabsteigen, scheiden sich die zwei Hälften und beleben verschiedene Körper. Wenn es zur Heirath kommt, verbindet sie Gott, der alle Seelen und Geister kennt, sowie sie früher waren, und sie machen dann wieder einen einzigen Körper und eine einzige Seele aus. Diese Verbindung richtet sich aber nach den Handlungen des Menschen. Wenn der Mensch rein ist und seine Handlungen gottgefällig sind, wird ihm jene Verbindung zu Theil, die ihm vor seiner Geburt geworden. — So eigenthümlich diese Idee uns auch erscheinen muß, und so fremd sie besonders den schlichten, jüdischen Religionsbegriffen zu sein scheint, daß Verfasser nicht mit Unrecht eine Bekanntschaft mit den Androgynen Plato's muthmaßt; so haben doch, nach den eigenen Worten des Sohar, [2]) folgende talmudische Aussprüche die erste Veranlassung zur nähern Untersuchung dieser wichtigen Frage ge-

[1]) Ich wiederhole jedoch, daß ich, was diesen Punkt betrifft, blos den Ausdruck und nicht die Idee des Sohar im Talmud wiederfinde. Ob aber der Keim dieser Idee nicht schon in der talmudischen Anschauung gelegen, darüber siehe folgende Notiz.

[2]) Th. 1. Bl. 91 b.

geben. Erſtens: מ׳ יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת בת פלוני לפלוני. »Vierzig Tage vor der Bildung des (männlichen [1]) Kindes (im Mutterleibe), macht eine göttliche Stimme bekannt, welches Frauenzimmer ihm zur Gattin beſtimmt ſei« (Sanhedrin, 22 a., Sota 2 a.). Ferner: אין מזווגין לו לאדם אלא לפי מעשיו. »Die eheliche Verbindung richtet ſich immer nach den Handlungen des Menſchen.« (ibid. ibid.) Ferner: אין אדם מוצא קורת רוח אלא באשתו הראשונה וכן אין אשה כורתת ברית אלא עם בעלה הראשון. »Wahre Beruhigung findet der Menſch nur im Beſitze ſeiner erſten Gattin, ebenſo kann auch das Weib nur mit ihrem erſten Gatten einen wahren Herzensbund ſchließen« (Jebamot 63 a., Sanhedrin 22 a. und b.). Ferner: לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים. »Alles hat Erſatz, nur nicht die erſte Ehe« (Sanhedrin ibid.). Mehre dieſer Stellen waren dem Verfaſſer jener Zeilen im Sohar [2]) augenſcheinlich bekannt. Können ſie uns nun zwar den erſten Impuls zu einer ähnlichen Forſchung genügend erklären, ſo will ich doch noch eine andere Stelle anführen, die um ſo wichtiger als alle übrigen iſt, da ſie mehr als einen bloßen Impuls, da ſie den Keim der in Frage ſtehenden Lehre ſelbſt zu enthalten ſcheint. Sie lautet alſo: »Rabbi Jochanan ſagte: die eheliche Verbindung iſt eben ſo ſchwierig (dem gewöhnlichen Laufe der Natur zuwider), wie die Theilung des rothen Meeres, [3]) denn ſo heißt es: Gott führt die Einſamen in

[1]) Vergl. Toſafot Sota 2 a.

[2]) a. a. O.

[3]) Auch dieſe Stelle war dem Sohar bekannt, der ſie faſt wörtlich (Th. 2. Bl. 170.) anführt, und ſogar des betreffenden Pſalmverſes nicht vergißt.

ein Haus zuſammen, er fügt ſie wie Gefeſſelte in die ehelichen Bande (Pſ. 68.). Frage: wie wäre das aber möglich? ward uns ja gelehrt, daß ſchon lange vor der Geburt die eheliche Verbindung beſchloſſen ſei? Antwort: Hier iſt auch nur von einer zweiten Ehe die Rede, (die wird als naturwidrig und ſchwierig bezeichnet), dort hingegen wird die erſte Ehe gemeint, (die iſt ſchon vorherbeſtimmt [1]).« (Sanhedrin 22 b.) — Scheint nicht in dieſem Unterſchiede zwiſchen einer erſten und zweiten Ehe der Gedanke jener Seelenverſchwiſterung, oder — um mich des Ausdruckes des Sohar zu bedienen — jener Seelenehe gleichſam im Keime zu liegen? Was hielte ſonſt den Talmud zurück, die himmliſche Prädeſtination auch auf die zweite Ehe auszudehnen? Warum betrachtet er eine ſo naturgemäße Verbindung, wie die Ehe an ſich iſt, beim zweiten Male für ſo naturwidrig, daß er ſie nur einem göttlichen Wunder zuſchreiben zu können glaubt? בקריעת ים סוף. Es iſt daher wenigſtens ſehr wahrſcheinlich, daß der Talmud mit ſeinen Lehren über die Ehe Vorſtellungen verband, die den kabbaliſtiſchen Theorien über dieſen Punkt nicht unähnlich ſind.

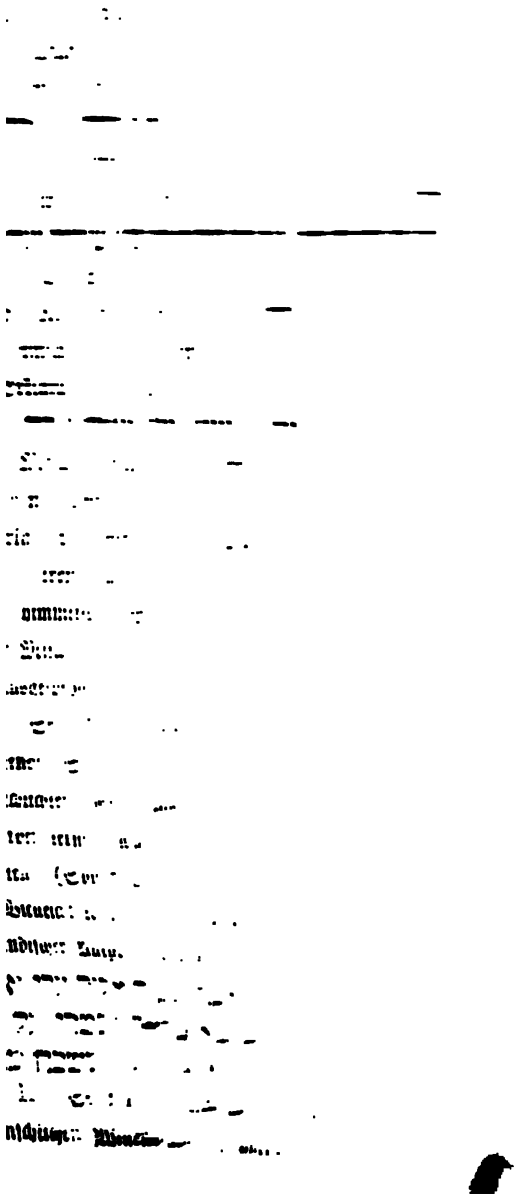
H.] Seite 174. fährt Verfaſſer fort: »Der Glaube, den wir jetzt auseinandergeſetzt haben, läßt ſich von dem Dogma von der Präexiſtenz nicht trennen. Dieſes Dogma wird daher auch mit aller möglichen Klarheit im Sohar aufgeſtellt: »Zur Zeit, da der Heilige, geprieſen ſei er, die Welt ſchaffen wollte, war ſie ihm in der Idee gegenwärtig; er

[1]) Raſchi Sota b. will dieſe Frage und Antwort auch auf den vorhergehenden Ausſpruch: אין מזווגין אלא לפי מעשיו beziehen, was ſich aber aus Sanhedrin 22 b., wo, obwohl dieſer erſte Ausſpruch ganz weggeblieben, dennoch dieſelbe Frage aufgeworfen wird, als unrichtig, wenigſtens als ſehr gezwungen herausſtellt.

bildete da alle Seelen, welche dem Menschen zugetheilt werden sollten; .... Ist ihre Zeit gekommen, so ruft Gott jede Seele und sagt ihr: Geh' an jenen Ort, jenen Körper zu beleben: die Seele antwortet ihm: O Herr des Weltalls! ich bin glücklich in der Welt, wo ich bin, und ich wünsche nicht, in eine andere Welt zu gehen, wo ich eine Magd und allem Unflathe ausgesetzt sein werde. Hierauf spricht Gott: Von dem Tage an, da du geschaffen worden, wardst du nur geschaffen, um in dieser Welt zu sein. Sieht nun die Seele, daß sie gehorchen muß, so betritt sie schmerzvoll den Weg dieser Welt und steigt zu uns herab.« (Sohar Th. 2. Bl. 96 b.)«

Auch im Talmud wird das Dogma von der Präexistenz, wenn auch nicht in so geordneter Darstellung, doch nichts desto weniger klar gelehrt. Nicht nur weist er, wie bereits erwähnt, den menschlichen Seelen vor ihrer Geburt den siebenten oder höchsten Himmel zum Aufenthalte an, ערבות בו נשמתן של צדיקים רוחות ונשמות שעתידין להבראות (Chagiga 12 b.); nicht nur läßt er sie allmälig aus ihrer Vorrathskammer auswandern, um unsere Erde zu bevölkern עד שיכלו כל הנשמות שבגוף (Jebamot 62., Aboda Sara 5., Nidda 13.); sondern sie saßen auch mit im göttlichen Rathe bei der Schöpfung unserer jetzigen Welt בנפשותן של צדיקים נמלך הקב"ה וברא את העולם (Bereschit rabba Parascha 8. [1])

[1]) Dieser Midrasch kann auch allegorisch gedeutet werden, daß nämlich Gott, als er den Plan zur Weltschöpfung faßte, die Seelen der Gerechten in Betracht zog, und durch die Voraussicht ihrer tugendhaften Handlungen sich für die Schöpfung entschied; die Seelen der Gerechten waren es also, welche hier den Ausschlag gaben. בנפשותן של צדיקים נמלך וכו'. — Hingegen können die beiden ersten Talmudstellen keinen andern Sinn als den obenbezeichneten geben.



weisheit und Vorausſicht, förmlich anerkannt.«. — Auch in der Miſchna wird es mit ſchlichten Worten vorgetragen: הכל צפוי והרשות נתונה (Abot Abſchn. 3. Miſchna 19.). »Es iſt Alles überſchaut, aber dennoch Willensfreiheit gegeben«

L.] Ibid. wird ein Ausſpruch aus dem Sohar citirt, der die Nothwendigkeit ſowohl der guten, als auch der böſen Begierde (יצר טוב ויצר הרע) ſtatuirt. — Dieſelbe Behauptung wird aber auch im Talmud und Midraſch aufgeſtellt und mit folgendem Doppelgrunde motivirt. Einmal bewahren die Triebe den Menſchen vor Verdumpfung und Stagnation שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא נשא ונתן (Bereſchit rabba 9.). Dann ſind es wiederum dieſe Triebe, die guten wie die böſen, die durch ihren gegenſeitigen Kampf die Willensfreiheit des Menſchen bekunden und in ihrem wahren Lichte zeigen, auf daß er geläutert aus dem Kampfe hervorgehe und ſich die Seligkeit erringe. לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות ... ועל ידי מרת יסורין הבריות באין לחיי עולם הבא (ibid. [1]).

M.] Seite 179.: »Nachdem der Sohar von der menſchlichen Natur jene blinde Macht abgetrennt hat, welche das animaliſche Leben beherrſcht, die nie die Erde verläßt und daher in den Schickſalen der Seele keine Rolle ſpielt, unterſcheidet er noch zweierlei Gefühle und zwei Arten der Erkenntniß. Die zwei erſtern ſind die Furcht und die Liebe; die zwei letztern werden gewöhnlich durch die Ausdrücke: »das

[1]) Dem Zuſammenhange nach ſcheint mir der Ausdruck יסורין hier den innern Kampf, den unſer beſſeres Selbſt gegen die Sinnlichkeit zu beſtehen hat, anzudeuten. Hiermit harmoniren auch die übrigen Deutungen des Midraſch: טוב זה העוה"ב מאד זה העוה"ז. Ferner: טוב זה חיים מאד זה מות (ibid.). Vgl. noch unten Notiz V.

directe und das reflectirte Licht, oder das innere und äußere Geſicht« (אנפין פנימאין, אנפין אחוריים) bezeichnet ..... [Dieſe zweierlei Erkenntniſſe werden am häufigſten der »lichte Spiegel« אספקלריא דנהרא und der »nicht-lichte Spiegel« אספקלריא דלא נהרא genannt. Unter dieſem Namen kommen ſie auch bisweilen im Talmud vor.] Wenn Gott zu Moſe ſagt, daß er ihn nicht von Vorne, ſondern blos von Hinten ſehen wird, ſo ſpielt er auf jene zwei Arten der Erkenntniſſe an.« — In einer Note hierzu macht uns der Ueberſetzer darauf aufmerkſam, daß zwar der Talmud (Jebamot 49 b. [1]) von Moſe ebenfalls die Ausdrücke אספקלריא המאירה ואספקלריא שאינה מאירה gebraucht, doch im Gegenſatze zum Sohar, indem der Talmud behauptet, daß Moſe die Gottheit im lichten Spiegel (באספקלריא המאירה) geſehen habe.

Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß Vf. und Ueberſ. hier zwei unzuſammengehörige Begriffe gewaltſam vermengt haben. Das »innere Geſicht,« von dem der Sohar [2]) ſpricht, iſt nicht der »lichte Spiegel.« Erſteres bezeichnet die Unerfaßlichkeit der wahren Weſenheit Gottes (אמתות מציאות הבורא). Dieſe Unerfaßlichkeit gilt in Anſehung aller Geſchöpfe, die höchſten Engel nicht ausgenommen, denn auch ſie können den Unendlichen nicht nach ſeinem Weſen erfaſſen. Dieſes »innere Geſicht« wird daher vom Sohar mit den Worten der Schrift: ופני לא יראו (2. M. 33, 23.) in Verbindung geſetzt. [3]) Der »lichte Spiegel«

[1]) a. iſt ein Druckf.

[2]) 2. Th. 208 b.

[3]) Vgl. More Nebuchim 1 Th. Cap. 37.: ופני לא יראו, ואמתות מציאותי כמות שהוא לא תושג.

hingegen drückt blos jene höhere, prophetiſche Anſchauung aus, deren Moſe ausnahmsweiſe gewürdigt worden; eine Stufe, die außer ihm kein Lebender mehr erreicht, und die nur die abgeſchiedenen Seelen der Gerechten mit ihm theilen. »Komm' und ſiehe,« ſagt der Text, »wenn die Seelen an jenem Orte anlangen, welcher der Bund des Lebens (צרורא דחיי) genannt wird, dann erfreuen ſie ſich eines glänzenden, leuchtenden Spiegels, der ſein Licht vom höchſten Orte erhält. [1]) Hätte nun die Seele zu jener Zeit nicht ein für ſie beſtimmtes (geiſtiges) Gewand angelegt, ſo

---

[1]) Franck citirt zwar eine Stelle aus dem Sohar, wo faſt dieſelben Ausdrücke vom „innern Geſichte" gebraucht werden. Allein die Ueberſetzung des Verfaſſers entſpricht durchaus nicht dem Originaltexte. Er citirt nämlich ſo: „Das innere Geſicht erhält ſein Licht vom höchſten Lichte (שרגא), welches ewiglich leuchtet, und deſſen Geheimniß nicht enthüllt werden kann. Es iſt ein inneres, weil es von einer verborgenen Quelle kommt; es iſt aber auch ein höheres, weil es direct von oben kommt. Das äußere Geſicht iſt blos der Reflect jenes Lichtes, das direct von oben emanirt." (Th. 2. 208 b.)

Der letzte Satz befindet ſich nun gar nicht im Sohar, aber auch der Anfang iſt falſch überſetzt. Dieſe Definition bezieht ſich nämlich gar nicht auf das „innere Geſicht," welches ja ſelbſt jenes „höchſte, geheimnißvolle Licht" iſt, ſondern auf den Menſchen als Mikrokosmus, oder vielmehr auf denjenigen Körpertheil deſſelben, der ganz beſonders jenes Licht ſymboliſirt, d. i. auf die innere Fläche der Fingerſpitzen. Der Sohar betrachtet nämlich die Rückſeite der Fingerſpitzen, wo die Nägel ſind, als Symbol des äußern, wie die Vorderſeite derſelben als das des innern Lichtes. (Vergl. die Anm. des Hrn. Jellinek). „Daher," ſagt der Text, „zeige man (beim Licht-Gebete am Ausgange des Sabbats) blos die äußere Seite der Fingerſpitzen, nicht aber die innere, denn, von dieſer letzten Seite betrachtet, verſinnlichen ſie jenes höchſte Licht (שרגא), welches ewiglich leuchtet, und deſſen Geheimniß nicht enthüllt werden kann. Sie ſind verborgen, und deuten auf jenen Verborgenen hin; ſie ſind nach Innen gekehrt, und erhalten ihr Licht von jenem Innerſten. Sie ſind endlich erhaben, und leuchten durch den Erhabenſten." (ibid.)

würde ſie jenes Licht nicht ertragen können. Denn ebenſo wie die Seele, wenn ſie auf die Erde geſandt wird, eine irdiſche Hülle anlegt, um ſich hinieden zu erhalten: ſo erhält ſie auch dort oben eine geiſtige Hülle, um ohne Schaden in jenen Spiegel ſchauen zu können, deſſen Licht aus dem Lande des Lebens (ארץ החיים) kommt. Auch Moſe mußte, um zu jener höhern Anſchauung zu gelangen, zuvor eine ſolche ätheriſche Hülle anlegen. So heißt es: Moſe ging hinein in die Mitte der Wolke (2. M. 24, 18.), was überſetzt werden kann: vermittelſt der Wolke, d. h. ſie diente ihm gleichſam zur Hülle. Um jene Zeit ſtreifte Moſe ſeine irdiſche Natur faſt gänzlich ab, wie es heißt: Moſe war auf dem Berge vierzig Tage und vierzig Nächte (ibid.), und ſo war es ihm vergönnt, ſich jener dunkeln Wolke zu nähern, woſelbſt die Gottheit thronte. Auf eben dieſe Weiſe bekleiden ſich aber auch die abgeſchiedenen Seelen der Frommen dort oben mit Lichtgewändern, um jenes erhabene Licht ertragen zu können.« (Sohar 1. Th. 65 b. 66 a.).

Wir erſehen hieraus, daß das »innere Geſicht« (אנפין פנימאין) etwas ganz Anderes ausdrückt, als der »lichte Spiegel« (אספקלריא המאירה); daß der Sohar die Worte: ופני לא יראו keineswegs auf Letztern beziehen will, vielmehr bezeichnet dieſer eben die Erkenntnißweiſe Moſche's, ganz den Worten des Talmud's entſprechend: כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה (Jebamot fol. 49 b. [1]).

[1]) Maimonides (Einleit. zu Abot Cap. 7.) macht folgende Unterſcheidung zwiſchen der Prophetengabe Moſche's und der anderer Propheten: „Eine jede Unvollkommenheit — ſie ſei intellectueller oder ſittlicher Natur — bildet eine Scheidewand (מחיצה) zwiſchen dem

Die beiden Arten der Erkenntniß, die der Sohar aufstellt, sind also auch dem Talmud nicht fremd; ebenso kommen aber auch die beiderlei Gefühle, deren Franck er-

---

Menschen und der Gottheit, wie schon Jesaj. (59, 2.) sagt: Eure Fehler trennen euch von eurem Gotte." Die Propheten mußten sich daher alle einer hohen geistigen und sittlichen Ausbildung befleißigen, denn, wie unsere Weisen bemerken: der Geist Gottes ruht nur auf solchen, welche den größten Theil dieser hohen Vollkommenheiten in einem ausgezeichneten Grade besitzen." Doch konnten natürlich nicht alle Propheten hierin die höchste Stufe erreichen, vielmehr lassen sich bei den mehrsten mancherlei sittliche Unvollkommenheiten nachweisen. Obwohl nun diese einzelnen Mängel nicht das gänzliche Ausbleiben der Prophetie zur Folge hatten, so trübten sie doch die Sehergabe, und es unterschieden sich daher die Propheten von einander, je nachdem sie einen höhern oder niedern Grad von sittlicher Ausbildung erreicht hatten. Nur Moses allein hatte sich im höchsten Grade vervollkommnet, alle Scheidewände zwischen ihm und der Gottheit waren gefallen. Er flehte darum auch, Gott möchte ihn nun endlich seine wahre Wesenheit erkennen lassen (2. M. 33, 18.); da ward ihm aber der Bescheid: Mose, noch bleibt eine einzige Scheidewand zwischen uns, d. i. deine irdische Hülle. כי לא יראני האדם וחי. „Denn mich sieht nicht der Mensch, so lange er lebt" (ib. ib. 20). Indessen, wenn dir auch keine unmittelbare Anschauung vergönnt ist: so sollst du doch in der durch die Natur vermittelten Gotteserkenntniß die höchste Stufe erreichen. וראית את אחורי ופני לא יראו [1]) Was also Mose noch von der unmittelbaren Anschauung Gottes trennte, war blos die natürliche Fessel, welche unsere sterbliche Hülle dem unsterblichen Geiste anlegt. Um uns nun diese Größe Mosche's im Verhältniß zu allen übrigen Propheten anzudeuten, lehrt der Talmud: Alle Propheten schauten Gott in einem trüben, Mosche aber in einem klaren Spiegel." Eines Spiegels bedurfte also auch Mosche. Im Spiegel sehen wir aber nie den Gegenstand selbst, sondern nur das zurückgeworfene Bild desselben, also konnte auch Mosche, trotz seiner Größe, keine directe, sondern nur eine reflectirte Anschauung Gottes erlangen — weil ein unmittelbares Erfassen der göttlichen Wesenheit nur absoluten Geistern zu Theil werden kann."

Ich mache hier auf den Unterschied zwischen der Ansicht Maimuni's und der des Sohar aufmerksam. Nach Ersterem kann blos der lebende

---

1) Ueber Maimonides' Erklärung dieses Verses siehe noch weiter unten.

wähnt, oder die Gottesverehrung aus Furcht und die aus Liebe, ſchon im Talmud vor. Siehe Sota 22 a. über יראה

Menſch als ſolcher die Weſenheit Gottes nicht erfaſſen (weil ihn nämlich der Körper daran verhindert), hingegen iſt eine ſolche Erkenntniß reinen, d. i. von der Materie befreieten, Geiſtern (שכלים נפרדים), oder abgeſchiedenen menſchlichen Seelen möglich. Nach dem Sohar iſt aber eine wirkliche Erkenntniß der göttlichen Weſenheit ſchlechthin unmöglich. [1]) Auch die reinen Geiſter haben von Gott keine Vorſtellung nach der Wirklichkeit; auch ſie ſchauen nicht das directe, ſondern nur das reflectirte Licht. Er läßt daher — wie wir oben gehört — Moſche in dieſer Beziehung mit den abgeſchiedenen Seelen auf gleicher Stufe ſtehen. Doch darf nicht überſehen werden, daß auch Maimuni in dieſer Erkenntniß gewiſſe Grade anerkennt. Ein vollkommenes Begreifen des göttlichen Weſens iſt nur Gott ſelbſt möglich. (Jeſſode ha-Tora Cap. 2. §. 10). Selbſt das Wiſſen der höchſten Engel iſt hierin unvollkommen (ib. ib. 8). Es ſteigt nach dem Grade, den ein Weſen auf der Stufenleiter der Exiſtenz einnimmt (ib. ib.). Siehe noch ib. 1, 10. über den Wunſch Moſche's: הראני נא את כבודך. (Eine gebührende Würdigung dieſer letzten Stelle muß Maimuni zugleich von dem ihm von Crama (54. Pforte) und Abravanel (zu כי תשא) gemachten Vorwurfe befreien, als ließe er Moſche etwas an ſich Unmögliches von Gott erflehen).

In Talmud und Midraſch herrſcht hierüber ein Schwanken. Während die Worte des Talmud's (Megilla 19 b.): אלמלא נשתייר במערה כו' לא היו יכולין לעמוד מפני האורה שנא' כי לא יראני האדם וחי und ebenſo der Ausſpruch der פרקי דר"א: אין הנשמה יוצאת מן הגוף עד שתראה פני השכינה שנא' כי לא יראני האדם וחי (ſ. Jalkut 1. No. 396.) wie der des Sifri: בעוה"ז אי אתה רואה שנמשל בפנים אבל רואה אתה לעוה"ב שנמשל באחורים הא למדת שהמתים רואים (ſ. Jalkut I. 519) zur Anſicht Maimuni's hinneigen; ſcheint der von Abravanel (ib.) und Ikarim (II, 1.) angeführte Ausſpruch der Rabbinen: כי לא יראני האדם וחי, אפי' מלאכי השרת (wonach der Vers alſo überſetzt werden muß: „Denn mich ſieht weder ein Menſch, noch irgend ein lebendes Weſen"), welcher Gedanke auch in den Worten der Keduſcha: משרתיו שואלים זה לזה איה מקום כבודו כו' ausgeſprochen liegt, die Meinung des Sohar zu theilen.

Eine andere philoſophiſche Erklärung über אספקלריא המאירה (nach der Leſeart des Sifri: מצוחצחת אספקלריא) giebt uns der

1) Vgl. unten meine Darſtellung d. Syſtems d. Kabbala.

ואהבה [1]) und Jeruſchalmi Berachot fol. 44. (Abſchn. הרואה): עשה מאהבה עשה מיראה .... חביב שבכולן פרוש אהבה כאברהם דכתיב זרע אברהם אוהבי. D. h. Auch der Gottesdienſt aus Furcht hat ſeinen Werth. Aber die Liebe iſt höher. Ganz wie der Sohar!

N.] Nachdem Hr. Franck (Seite 181) die kabbaliſtiſche Idee angeführt, daß die Seele ſich durch die Liebe mit Gott vereinigt, fährt er fort: »Von dieſer Idee ausgehend, wird der Tod des Gerechten »ein Kuß Gottes« genannt.« — Hier macht ſchon der Ueberſetzer aufmerkſam, daß dieſes Bild, wenn auch nicht ganz die Idee (da der Sohar hier einen poetiſch-myſtiſchen Schwung nimmt), ſich auch im Talmud findet, der von Moſe ſagt, daß er durch einen Kuß Gottes geſtorben ſei.

O.] Was Herr Franck (Seite 182.) von der tiefen Verehrung ſagt, in welcher das Hohelied bei den Kabbaliſten geſtanden, weil ſie in demſelben die treffendſte Schilderung von der Liebe zwiſchen Gott und dem Menſchen erblickten, gilt ebenſowohl vom Talmud, welcher ausdrücklich lehrt: אין כל העולם כלו כדאי ביום שניתן בו שיר השירים לישראל (Jadajim Abſchn. 3. Miſchna 5.)

P.] Vf. citirt (ib.) noch Folgendes aus dem Sohar: »Unter den verſchiedenen Stufen der Exiſtenz (die man auch die »ſieben Hallen,« שבע היכלות, nennt) iſt eine Stufe, die mit dem Namen des Allerheiligſten bezeichnet iſt, wo alle Seelen mit der höchſten Seele ſich vereinen und wechſelſeitig ſich ergänzen. Da tritt Alles in die Einheit und Vollkom-

Commentator Ibn-Eſra's, Mekor Chajim zu בהעלותך Ende. (Vgl. aber hiermit Fürſtenthal's ביאור zu מנ״ל I., 3, Ende). Siehe noch die kabbaliſtiſche Erklärung des אספקלריא im Sefer ha-Brit II., Abh. 7. Cap. 7.

[1]) Vgl. Toſafot zur Stelle.

menheit zurück; Alles vereinigt sich in einer einzigen Idee, die sich über das Weltall erstreckt und es ganz erfüllt; aber der Grund dieser Idee, das Licht, welches in ihr verborgen liegt, kann nie erfaßt oder erkannt werden; man erfaßt nur die Idee, welche aus demselben emanirt. Endlich kann nicht, in jenem Zustande, das Geschöpf vom Schöpfer unterschieden werden; dieselbe Idee erleuchtet sie, derselbe Wille belebt sie; gleich Gott gebietet die Seele dem Weltall, und was sie befiehlt, vollführt er.« מאן דזכי לאתדבקא במאריה כהאי גוונא ירית עלמין כלהו איהו גויר והקבה עביד (Sohar Th. I. Bl. 45 a. und b. [1]).

Wer die Stelle im Originale nachliest, bemerkt aber sogleich, daß Vf. die Farben etwas zu stark aufgetragen, besonders finden Ausdrücke wie: »Endlich kann nicht, in jenem Zustande, das Geschöpf vom Schöpfer unterschieden u. s. w.« im Texte keine volle Begründung. Lassen wir aber solche Ausschmückungen weg, so ist der Hauptinhalt der ganzen Soharstelle auch im Talmud ausgesprochen, und zwar sind es in beiden Werken ein und dieselben Bibelverse, auf welche Bezug genommen wird. Obwohl nämlich diese Lehren im Talmud nicht so zusammenhängend vorgetragen werden, so lassen sich doch die Grundzüge derselben in mehren zerstreuten, talmudischen Stellen leicht wiedererkennen. Hier folgen sie: העולם אין בו לא אכילה כו' אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה (Berachot 17 a.) Daß hier von einem Zustande der Verklärtheit und inniger Gemeinschaft mit Gott die Rede sei, daran wird wohl kein Vernünftiger zweifeln. [2]) Ferner כל הנביאים לא

[1]) Die Angabe „48" muß ein Druckf. sein.

[2]) Besonders deutet der Ausdruck: ועטרותיהם בראשיהם auf diese innige Gemeinschaft hin. Vgl. Maimonides' Mischna-Commentar

נתנבאו אלא לימות המשיח אבל עולם הבא עין לא ראתה וכו׳ (Berachot 34 b., Sabbat 63 a., Sanhedrin 99 a.) Hiermit iſt die Unerfaßlichkeit der wahren Idee der Ewigkeit und Jenſeitigkeit ausgeſprochen. Ferner: עתיד הקבה להנחיל לכל צדיק וכו׳ (Ukzim Abſchn. 3. Miſchna 12.), womit die Macht und die Herrſchaft der Seele veranſchaulicht, und endlich: הצדיק גוזר והקבה מקיים שנאמר ותגזר אומר ויקם לך (Sabbat 59, Taanit 23, Ketubot 106.), womit des Gerechten Einfluß auf die Gottheit ſelbſt bezeichnet wird. [1])

Q.] Seite 183. »Der Sohar erwähnt mehre Male des Falles und der Flüche, welche der Ungehorſam unſerer erſten Eltern der menſchlichen Natur zugezogen. Er belehrt uns, daß Adam, indem er dem Thiere nachgab, wirklich über ſich, ſeine Nachkommen und über die ganze Natur den Tod herbeirief.« — Ebenſo werden die Folgen dieſes Sündenfalles auch im Talmud beſchrieben הנחש הטיל בהם זוהמא (Aboda ſara 22 b.). Ferner: בעטיון של נחש [2]) Ferner: אדם הראשון גרם מיתה לו ולבניו [3])

(Sanhedrin 10, 1.): כל באמרו ועטרותיהם בראשיהם השארות הנפש בקיום המושכל להם והוא הבורא ית׳ והיות הוא כל המושכל והוא דבר אחר.

[1]) Dieſer Einfluß wird den Gerechten im Talmud ſchon beim Leben zuerkannt, um ſo mehr aber nach dem Tode, dem bekannten Ausſpruche zufolge: גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן (Chullin 7 b.). Auch der Sohar läßt in der in Rede ſtehenden Stelle den hohen Einfluß des Gerechten ſchon in dieſem Leben beginnen: מאן דזכי לאתדבקא במאריה צלותיה לא הדרא ריקניא דא אתתחטי קמי מארי כברא קמי אבוי ועביד לי׳ רעותיה כי׳ שאתה מתחטא לפני המקום כבן שמתחטא לפני אביו ועוש׳ לו רצונו. Vgl. hiermit Taanit 19 a.: ועוש׳ לו רצונו.

[2]) Baba Batra 17 a.

[3]) ibid.

R.] Ibid. Zeile 15. »Er war von einer höhern Weisheit erleuchtet, welche die göttlichen Engel von höchstem Range nur beneideten.« — Auch im Midrasch (Ber. rabba 21.) heißt es: אדה"ר היה כאחד ממלאכי השרת; nach einer andern Lesart: היתה מחיצתו לפנים ממלאכי השרת. Ferner: אמרו מה"ש לפני הקב"ה אדם זה מה טיבו אמר להם חכמתו גדולה משלכם (ibid. Parascha 17.). Ferner: בשעה שברא הקב"ה את אדה"ר טעו בו מה"ש ובקשו לומר לפניו קדוש מה עשה הקב"ה הפיל עליו תרדמה וידעו הכל שהוא אדם »Als Gott den ersten Menschen erschaffen hatte, da wurden die Engel so irre an ihm, daß sie ihn mit dem Namen Heiliger begrüßen wollten: allein was that der Herr? er ließ ihn in einen tiefen Schlaf sinken, da überzeugte sich Alles, daß er nur ein Mensch sei.« [1]) So vollkommen ging also das Meisterstück der irdischen Schöpfung, der Mensch, aus der bildenden Gotteshand hervor, daß die Engel selbst ihn ihrer Anbetung nicht unwürdig hielten und nur eine sichtbar gewordene menschliche Schwäche sie aus diesem Irrthume reißen konnte. Vgl. noch Pesachim 44 a.: נתן הקב"ה דיעה באדה"ר מעין דוגמא של מעלה.

S.] Ibid. Anmerkung 3. citirt Franck noch folgende Soharstelle über den Sündenfall: »כיון דחטא אתחשך ואועיר גרמיה (Sohar Th 3. Bl. 83 b.).« — Fast wörtlich lehrt uns dies auch der Talmud: כיון שסרח הניח הקב"ה ידיו עליו ומיעטו (Sanhedrin, 38 b). Bemerkenswerth ist besonders folgender Ausspruch des Midrasch: »Weisheit und Macht hatte unser Urvater Adam besessen, als er noch friedlich vor Gott wandelte; er hätte diese ihm

[1]) Ibid. Parascha 8.

von Gott geschenkten Vorzüge ewig behalten, doch da er sich vom Herrn abwendete und der bösen Schlange nachging, so mußte es anders werden.« (Bereschit rabba Parascha 16. ad init.).

T.] Ibid. Zeile 12. v. u. — »Doch können wir nicht behaupten, daß dieses Dogma jenes der »Erbsünde« sei. Denn es handelt sich hier nicht, wenn man blos die Nachkommen Adam's berücksichtigt, um eine Schuld, die keine menschliche Tugend zu tilgen vermöchte, sondern um ein erbliches Unglück, um eine schreckliche Strafe, die sich sowohl auf die Zukunft wie auf die Gegenwart erstreckt.«

Auch nach talmudischen Begriffen giebt es durchaus keine Erbsünde, keine untilgbare Schuld, vielmehr lehrt der Talmud ausdrücklich, daß Gott nur dann »das Vergehen der Väter an den Kindern heimsucht,« wenn diese in den Sünden der Ahnen verharren, כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם (Sanhedrin 27 b., Vergl. auch Onkelos [1]). Auch bei ihm kann also der sogenannte Sündenfall nur als ein ererbtes Unglück, als ein durch göttliche Strafe herbeigeführter, schlimmerer Zustand der Dinge betrachtet werden, den wir durch unsere Bestrebungen allmälig wieder zu seiner ursprünglichen Reinheit und Güte zurückführen sollen. Uebrigens — sagt der Talmud — hat sich dieser Zustand seit der Offenbarung bereits um sehr Vieles zu bessern angefangen ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן (Aboda fara 22 b.). Eine vollständige Umgestaltung kann aber erst in Zukunft erwartet werden: הדברים נבראו על מליאתן וכיון שחטא אדם נתקלקלו ועוד אינן חוזרין לתיקונן עד שיבא בן פרץ (Bereschit rabba Parascha 12.).

[1]) Exod. 20. 6. בר משלמין בניא למחטי בתר אבהתהון.

U.] Ibid. Zeile 6. v. u. — Der Verfaſſer fährt fort: »Der ſündenreine Menſch,« ſagt der Text, »iſt ſelber ein wirkliches Opfer, das als Sühne dienen kann; und daher ſind die Gerechten das Opfer und die Sühne der Welt.« — Aehnliches ſcheint auch der Talmud mit folgendem allegoriſchen Satze ſagen zu wollen: זבול שבו מזבח בנוי ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן בכל יום ומה מקריב נשמותיהן של צדיקים »Im vierten Himmel (Sebul) iſt ein Altar erbaut, vor welchem der Erzengel Michaël ſteht und täglich ein Opfer darbringt. Was für ein Opfer bringt er denn dar? Die Seelen der Gerechten!« (Chagiga 12 b. [1])

V.] Seite 184. »Sie (die Kabbaliſten) gehen ſogar ſo weit, daß ſie den Todesengel als das größte Gut der Welt darſtellen.« — Das thun aber auch die Lehrer des Talmud und Midraſch. So leſen wir: בחורתו של רבי מאיר מצאו כתוב והנה טוב מאד זה מות (Bereſchit rabba 9.) Ferner: והנה טוב זה מלאך החיים טוב מאד זה מלאך המות (ibid. ibid. [2])

---

[1]) Vide En Jacob zur Stelle. In unſern Talmudausgaben fehlt der letzte Satz. Vergl. auch Toſafot Menachot fol. 110 a. und טורי זהב zu Orach Chajim Cap. 120.

[2]) Trefflich entwickelt Mendelsſohn in ſeinem hebräiſchen Commentare zu Bereſchit (C. 1. V. 13.) dieſen Gedanken. Ich will dieſe Stelle hier, ihrem Hauptinhalte nach, mit nur geringen Abweichungen, überſetzen. „Betrachten wir nämlich die bibliſche Darſtellung der ſechs Schöpfungstage, ſo finden wir nach Beendigung jedes Tagewerks die Zufriedenheit des Schöpfers in den Worten ausgedrückt: „Und Gott ſah, daß es gut ſei" וירא אלהים כי טוב; nach Vollendung des letzten Tagewerks aber noch mit dem Zuſatze: „daß es ſehr gut ſei" והנה טוב מאד Dieſe Abweichung iſt leicht erklärlich, wenn wir erwägen, daß ſich in der That von keinem einzelnen Gliede der Schöpfung ſagen läßt, daß es vollkommen gut ſei, weil jedes Einzelweſen, als ſolches, eine Miſchung des Guten und des Böſen in

W.] Seite 184. »Wenn der heilige Geschichtschreiber uns erzählt, daß der Herr sie (Adam und Eva) in Röcke von Fell kleidete, so will das so viel sagen, daß ihnen Gott einen Körper und Sinne gegeben, damit sie diese Welt, zu der sie durch eine thörichte Neugierde, oder durch den Wunsch, das Böse und das Gute zu kennen, hingezogen wurden,[1]) bewohnen könnten .... denn früher hatten sie Leibröcke von Licht; von jenem erhabenen Lichte, dessen man sich im Eden

sich trägt, obwohl Ersteres in überwiegendem Maaße. Doch thun diese, den Individuen nothwendig innewohnenden, ihrer endlichen Natur inhärirenden, Mängel unserm Begriffe von der göttlichen Allgüte im Ganzen keinen Abbruch, da sie Alle den großen, weisen Plan Gottes in der Gesammtschöpfung fördern helfen. — Also nur, wenn wir die große Schöpfungskette in ihrer Totalität überschauen, können wir sie vollkommen gut nennen.

So sehen wir z. B. in der Menschenwelt allerlei Uebel und Beschwerden, wir sehen oft die Unschuld unterliegen und die Ungerechtigkeit triumphiren. Unerklärlich wäre diese Erscheinung, gäbe uns nicht die Ueberzeugung von einer zukünftigen Welt, einer Welt der Belohnung und Bestrafung, genügende und befriedigende Aufklärung. Also immer nur in Verbindung mit der Ewigkeit haben wir das Zeitliche zu erfassen und zu begreifen. Daher, sagt unser Philosoph, heißt es nach den ersten Schöpfungstagen blos: „Gott sah, daß es gut sei," aber nicht „sehr gut;" denn gut ist in der That Alles und Jedes, was zum Gesammtzwecke führt, trotz der mancherlei Mängel, die dem Individuum, als solchem, noch ankleben und ihm die Vollkommenheit absprechen. Am letzten Tage aber, nach Beendigung der ganzen Schöpfung, sagt die Schrift: „Gott sah nun Alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. In der Totalität liegt die Vollkommenheit. Dies ist nun auch der Sinn unseres Midrasch: טוב זה מלאך החיים והנה טוב מאד זה מלאך המות. Betrachten wir nämlich schon das Leben an sich, da es den göttlichen Plan befördern hilft, als ein Gut: so giebt uns doch nur der Tod, als Uebergang aus diesem Leben in ein besseres Jenseits, wo alle Unebenheiten einst ausgeglichen, alle Unbilde gesühnt werden sollen, den Schlüssel zu den anscheinend unauflösbaren Räthseln in der Menschenwelt. Nur der Tod kann also sehr gut genannt werden.

[1]) Vergl. More Nebochim Th. 1. Cap. 2.

bedient . . . .« — Als Anleitung zu dieſer eigenthümlichen Idee können vielleicht folgende Worte betrachtet werden: כתנות עור ברתורתו של רבי מאיר מציאו כתוב כתנות אור (Bereſchit rabba Cap. 20.) Und in der That hat der tiefe Denker Maimonides dieſe Stelle ſo verſtanden, indem er ausdrücklich ſagt: Rabbi Meier dachte hierbei an das Lichtgewand, welches Adam vorher zur Hülle diente, und welches nach der Sünde in eine irdiſche, körperliche Hülle überging; um nun dieſen Gedanken anzudeuten, ſetzte der Rabbi an die Randgloſſe ſeiner Tora אור (Licht) für עור (Fell [1]).« (Vergl. R. Beer Cohen in ſeinem Midraſch-Commentar מתנות כהונה zur Stelle.)

X.] Seite 185. Zeile 8. v. u. — »Das Dogma von der »Erbſünde« ſcheint eher von den modernen Kabbaliſten angenommen worden zu ſein, und beſonders von Iſaak Luria, der von den Seelen glaubte, daß ſie alle mit Adam geboren worden und ſie anfangs eine und dieſelbe Seele ausmachten u. ſ. w.« — »Ueber dieſe Anſicht des R. Jizchak Luria ſiehe meine, Abth. 1. Cap. 3. [2]) gegebene Notiz.

Das Ergebniß dieſer 23 Notizen iſt, daß ſämmtliche, vom Verfaſſer citirte, auf den Adel der menſchlichen Seele Bezug habende, kabbaliſtiſche Ideen auch in den Talmuden und Midraſchim gelehrt werden. [3]) Eine Ausnahme macht

[1]) Man muß nämlich nicht vergeſſen, daß die beiden Gutturalbuchſtaben א"ל"ף und ע"י"ן bisweilen mit einander verwechſelt (ſubſtituirt) werden.

[2]) S. 56.

[3]) Man wende uns nicht ein, daß die citirten Ausſprüche blos von der myſtiſchen Richtung einzelner Talmud- und Midraſchlehrer herrühren; ich ſage umgekehrt: dieſe urſprünglich im Judenthume herr-

jedoch das Dogma der Metempſychoſe, welches in der That, trotz aller Mühe, die ſich Abravanel [1]) giebt, ihm eine allgemein moſaiſche Baſis zu vindiciren, der Kabbala allein anheimfällt. [2]) Noch weniger findet ſich von der aus dieſer Doctrin bei den ſpätern Kabbaliſten entſtandenen Seelen-Schwängerungs-Lehre (סוד העיבור [3]) in den talmudiſchen Werken eine Spur. Ebenſo ſcheinen die Chiromantie und die Phyſiognomik ausſchließlich in der Kabbala behandelt worden zu ſein. [4]) Doch iſt es klar, daß weder die Metempſychoſe (גלגול), noch jene Aſſociations-Lehre (עיבור), oder ähnliche Doctrinen es ſind,

---

ſchenden Ideen, haben erſt in der Folge, als die Kabbala ſich ihrer bemächtigte, eine myſtiſche Richtung erhalten. Doch gilt dies blos in Anſehung pſychologiſcher und ethiſcher Principien, während es in Betreff der Lehren von Gott und Schöpfung nicht zu verkennen iſt, daß die Kabbala ihren eigenen Gang geht; es wird jedoch noch weiter unten erörtert werden, ob nicht vielleicht auch dieſe Differenz zwiſchen der Kabbala und der allgem. jüd. Theologie eine mehr formelle als ſachliche ſei.

[1]) In ſeinem Tora-Commentar zur Paraſcha כי תצא (Bl. 310. Sp. 3. u. 4.). — Vergl. auch R. Lipman Heller in Toſafot Jom Tob (Abot Abſchn. 2. Miſchna 6.), wo derſelbe die Hypotheſe, daß der berühmte Hillel bei ſeinem Ausſpruche: על דאטפת אטפוך, an die Seelenwanderung gedacht, zurückweiſt.

[2]) Doch muß dieſe Lehre, im Mittelalter wenigſtens, ſelbſt unter Nicht-Kabbaliſten Verbreitung gefunden haben. Vgl. תשו' הרשב"א Nr. 418. — Daß dieſes Dogma übrigens ſchon in den erſten Jahrhunderten der gew. Zeitrechnung in gewiſſen jüdiſchen Kreiſen nicht unbekannt war, vermuthet ſchon Neander (Kirchengeſch., des I. B. 2. Abth. p. 685.): „Welche Lehre gewiß damals durch Vermiſchung des Orientalismus, Platonismus und Judaismus, auch unter manchen jüdiſchen Sekten verbreitet war."

[3]) Ueber dieſe Art Transmigration ſiehe „Francks Kabbala" Seite 178.

[4]) Merkwürdig ſind jedoch Nachmanides' Worte zu זה ס' תולדות אדם: כתב ר' שרירא גאון מסרו חכמים א' לחברו הברת פנים וסדר שרטוטין וכו'.

auf welche Verfaſſer die Vorzüglichkeit der kabbaliſtiſchen Pſychologie baſirt, wie er überhaupt dieſen und ähnlichen Ideen mit Recht nur einen untergeordneten Rang im Syſteme der Kabbala anweiſt. [1]) — Mit Ausnahme dieſer wenigen, eigenthümlich kabbaliſtiſchen Lehren iſt nun aber, wie geſagt, alles Uebrige auch im Talmud enthalten. Gern gebe ich dem Verfaſſer zu, daß viele dieſer Dogmen erſt in der Kabbala ihren Entwickelungsprozeß durchgemacht, während ſie in den talmudiſchen Schriften blos im Keime anzutreffen ſind. Allein ich frage, was uns berechtigen könne, von einer Lehre, welche alle vom Verfaſſer ſo ſehr hervorgehobenen Ideen, wenn auch nicht immer vollſtändig, ſo doch nach ihren Grundzügen, enthält — auf nichts als auf den Schein einer einzigen Stelle geſtützt, die, wie bereits oben [2]) erhärtet, eigentlich nichts beweiſt — ohne Weiteres zu behaupten, daß ſie die menſchliche Natur »eher erniedrige, als adle.« Ich bin vielmehr überzeugt, daß, wenn unſer gelehrter Verfaſſer, ohne vorgefaßte Meinung, mit eben dem guten Willen und in eben dem Geiſte an die Analyſe der talmudiſchen Pſychologie gegangen wäre, als er ſich an die betreffenden, kabbaliſtiſchen Stellen gemacht, er gewiß ein gleich günſtiges und lohnendes Reſultat erzielt haben würde.

Eines muß uns hier noch auffallen, warum Hr. Franck nämlich die im Midraſch wurzelnde, von den Kabbaliſten bis zu ihren letzten Conſequenzen getriebene, Lehre von der Influenz der Gerechten auf die göttliche Omnipotenz, gänzlich ignorirt. Die Grundidee iſt: הצדיקים מוסיפים כח בגבורה של מעלה »Die Gerechten haben einen wohl-

[1]) Cf. Franck's Kabbala Seite 179. Zeile 2.

[2]) Zu Anfang dieſes Capitels.

thätigen Einfluß auf die höchste Macht,« [1]) und wird dies sogar aus den Schriftstellen: תנו עוז לאלהים (Ps. 68.) und באלהים נעשה חיל (Ps. 60.) deducirt, [2]) was aber von den modernen Erklärern, um den Widerspruch auszugleichen, in welchen nach dieser Ansicht die heilige Schrift mit sich selbst treten würde, da es (Job 35.) ausdrücklich heißt: Bist du gerecht, was giebst du ihm, oder was empfängt er aus deiner Hand?« dahin modificirt wird, daß zwar auf die Sefirot im Verhältnisse zu sich selbst, [3]) oder, um den kabbalistischen Ausdruck zu gebrauchen, auf den Adam Kadmon durchaus nicht eingewirkt werden könne, wohl aber auf die Sefirot im Verhältnisse zur realen Welt, und zwar in sofern, als durch die tugendhaften Handlungen des Menschen der permanente Zufluß aus dem En-Sof in die Sefirot in solcher Fülle strömt, daß sie überfließen, wodurch alle Welten alsbald einen wohlthätigen Einfluß verspüren. [4]) Ich vermisse diese Idee hier um so mehr, als Verfasser in diesem Capitel Alles herangebracht, was den hohen Standpunkt des Menschen nach kabbalistischen Theorien documentiren kann.

Doch dürfte es vielleicht nicht überflüssig sein, ehe ich weiter gehe, noch folgende Bemerkung hinzuzufügen. Die Lehre von der Influenz könnte nämlich, selbst nach der Modification der modernen Erklärer, zu der irrthümlichen Auffassung verleiten, daß die Tugend des Gerechten die göttl-

[1]) S. Jalkut I. 743; 945. Vergl. besonders die merkwürdigen Worte (Bereschit rabba Par. 69.): הרשעים מתקיימים עי״א אלהיהם אבל הצדיקים אלהיהם מתקיימים עליהם שנאמר והנה ה׳ נצב עליו.

[2]) Ebenso der Gegensatz aus 5. Mos. 32, 18. (Vaj. rabba 23; Jalkut I. 945).

[3]) Dies entspricht Luria's und Corduero's Auffassung der Sefirot; vergl. hingegen die Ansicht Reccanati's (Franck's Kabb. S. 132.) und meine Darstellung dieses Systems.

[4]) Conf. Sefer ha-Brith Theil II. Abhandlung I. Cap. 16.

liche Macht, wenigſtens in Beziehung zur Welt im buchſtäblichen Sinne vermehrt, ſo wie die Bosheit des Gottloſen ſie in demſelben Grade vermindert. Eine Anſchauung, die, ein falſches Licht auf dieſes Dogma werfend, allein ſchon geeignet wäre, das ganze Syſtem der Kabbala in Mißkredit zu bringen. Allein gegen dieſe Annahme ſträubt ſich ſchon der klare philoſophiſche Sinn dieſer Allegorie. Sie ſoll blos folgenden Gedanken ausdrücken: Es liegt in der göttlichen Gerechtigkeit, daß Tugend und Sittlichkeit ihren Lohn, Laſter und Unſittlichkeit ihre Strafe nach ſich ziehen, woraus natürlich folgt, daß die Tugend der Gerechten der ganzen Natur zum Segen und Gedeihen gereicht, die Laſterhaftigkeit hingegen als ein Fluch der Welt betrachtet werden muß. Dies widerſtreitet aber unſerem Begriffe von der Allgüte Gottes nicht, in deren Weſen es liegt, Allen Gutes zu thun (טוב ה׳ לכל). Denn der Allgütige will ohne Zweifel überall Glückſeligkeit verbreiten, doch darf das Recht nicht darunter leiden (לא תהיו מדת הדין לוקה); wenn wir daher tugendhaft ſind, ſo arbeiten wir gleichſam Gott in die Hand, kommen, ſo zu ſagen, ſeinem Verlangen, uns zu beſeligen, entgegen und geben ihm das Recht dazu. In dieſem Sinne nur wird vom Gerechten ausgeſagt, daß er die höchſte Macht vermehre und vom Laſterhaften das Gegentheil. [1])

Noch eine andere, hierher gehörige Lehre, die, obſchon blos einen ſpeciellen Punkt betreffend, nichts deſto weniger ein intereſſantes Moment der Kabbala bildet, iſt ihre Anſicht über die geſetzliche Unreinigkeit (immunditia) der Todten

---

[1]) Vergl. Ari Nohem des Leon de Modena Cap. 30., der mit Recht über den unſchicklichen Ausdruck vieler modernen Kabbaliſten: עבודה צורך גבוה, der zu argen Mißdeutungen Anlaß geben kann und auch wirklich gegeben hat, ſich expectorirt.

(טומאת מת). Schon Verfaſſer ſpielt einmal darauf an, [1]) daß der Sohar das Gleichniß von der Flamme, [2]) womit er uns einen Einblick in die Harmonie der Sefirot verſchaffen will, auch in Beziehung auf die menſchliche Seele anwendet. Mit dieſem Bilde nun ſucht die Kabbala auch die immunditia uns zu erklären und zu veranſchaulichen. Die drei Beſtandtheile der menſchlichen Seele (נפש, רוח, נשמה [3]), ſind der Flamme einer brennenden Lampe vergleichbar. Betrachten wir nämlich eine ſolche, ſo bemerken wir zweierlei Licht an ihr, ein hellweißes und ein ſchwarzes oder blaues; das weiße Licht iſt oben und erhebt ſich in gerader Linie; das blaue oder ſchwarze Licht iſt unten und ſcheint der Stuhl des erſtern zu ſein; beide ſind dennoch ſo eng mit einander verbunden, daß ſie nur eine einzige Flamme ausmachen. Der Stuhl aber, den das blaue oder ſchwarze Licht bildet, iſt wieder mit der brennenden Materie verbunden, die noch unter ihm iſt. [4]) Ebenſo verhält es ſich mit der menſchlichen Seele. Das animaliſche Prinzip im Menſchen (נפש), gleicht der ſchwärzlichen oder blauen, unten mit der brennenden Materie verbundenen Flamme, und wie jene Materie allmälig

---

[1]) Seite 168. Zeile 22.

[2]) שלהבת הקשורה בגחלת.

[3]) נשמה iſt der denkende Geiſt, welcher die höchſte Stufe des menſchlichen Seins darſtellt; רוח iſt die Seele, welche der Sitz der guten und böſen Begierden, kurz, aller moraliſchen Eigenſchaften iſt; נפש iſt der gröbere Geiſt, der unmittelbar mit dem Körper in Verbindung ſteht und die directe Urſache der Thätigkeiten und Inſtincte des animaliſchen Lebens, mit andern Worten: das Leben der Sinne iſt. (Franck's Kabbala S. 168.) Dieſe Eintheilung erinnert uns, beiläufig geſagt, an die beſonders früher ſehr gebräuchliche Bezeichnung der Seelenkräfte: Erkenntniß-, Begehrungs- und Empfindungsvermögen.

[4]) Franck's Kabbala S. 144. — Vide Sohar Th. 1. Bl. 51 a.

von dieſer Flamme aufgezehrt wird, ſo verzehrt auch die animaliſche Lebenskraft den mit ihr aufs engſte verbundenen Körper nach und nach. Die moraliſche Seele (רוח) gleicht dem obern, hellweißen Lichte, das ſich von dem untern zu erheben und loszureißen ſucht, indem es fortwährend in die Höhe ſtrebt. Es wird jedoch von dieſem untern Lichte feſtgehalten und bleibt während des Brennens von ihm unzertrennbar. Der denkende Geiſt (נשמה) endlich, gleicht dem noch höhern, unſichtbaren Theile der Flamme, der ſich wirklich allmälig von ihr loswindet und in die Luft aufſteigt. [1]) — Betrachten wir nun auch das Verlöſchen der Lampe, ſo ſehen wir: je klarer das Oel und je feiner der Docht war, deſto reiner verzehrte ſich die Materie und beim Erlöſchen trennt ſich nun das leuchtende Element von der verbrannten Aſche des Dochtes mit großer Leichtigkeit. Je trüber aber das Oel und je gröber der Docht, deſto feſter halten ſie das leuchtende Element und ziehen es nach unten. Kömmt nun die Zeit des Erlöſchens, ſo trennen ſie ſich ſchwer und langſam und verbreiten einen üblen Geruch. Das Gegenbild zu dieſer Erſcheinung iſt der Menſch. Der vollkommene Menſch, der mit ſeinem denkenden Geiſte immer aufwärts geſtrebt, ſeine moraliſche Seele niemals von der Sinnlichkeit des animaliſchen Princips überwältigen ließ, bei dem trennen ſich im Augenblicke des Verſcheidens Leib und Seele rein und mit Leichtigkeit. Von ihm ſagt die Schrift: וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה »Wenn zurückkehrt der Staub zur Erde, ganz wie er war (d. h. ohne irgend eine Beimiſchung von jener feinern Subſtanz), dann kehrt auch die

[1]) Sohar Th. 1. Bl. 83 b.

Seele zurück zu Gott, rein wie er sie gegeben.« (Kohelet 12, 7.[1]) Bei dem Tugendhaften ist also die Trennung vollständig. Er hat bei Lebenszeit nicht der קליפה[2]) nachgegeben, darum hat sie auch jetzt keine Macht über ihn. Seine Freuden waren nur geistige Freuden, oder doch nur solche sinnliche, die die Erhaltung eines gottgeweihten, tugendhaften Lebens zum Zwecke hatten, darum konnte auch das animalische Princip die Seele nicht festhalten, sie wand sich schon beim Leben allmälig von ihm los und trennt sich nun beim Scheiden leicht und rein. Bei einem solchen Menschen findet in der That die gesetzliche Unreinigkeit gar nicht Statt, und die Absonderungs- und Verhaltungsregeln der Priester sind hier nicht anwendbar.[3]) In diesem Sinne

[1]) Es muß hier noch bemerkt werden, daß der Sohar folgende Unterscheidung macht: Nach dem Hintritte des Gerechten steigt der denkende Geist (נשמה) sogleich und ungehindert zu Gott selbst auf, während die Seele (רוח), die keine so hohe Stufe erreicht, in den Eden einkehrt, und jene, das sinnliche Leben beherrschende, Potenz (נפש) in Ruhe auf Erden bleibt. Nach dem Tode des Gottlosen hingegen trifft der Geist (נשמה) auf Hindernisse, die ihm die Rückkehr zu seiner Urquelle erschweren. So lange diese Rückkehr nicht erfolgt, werden auch der Seele (רוח) die Pforten des Eden nicht geöffnet und das animalische Princip (נפש) findet nicht Ruhe auf Erden. Der Ausspruch des Kohelet, der auch die Seele (רוח) zu Gott aufsteigen läßt, kann sich daher nur auf Sabbate, Neumonde und Feste beziehen, an welchen heiligen Tagen es auch der Seele (רוח) gestattet ist, vor Gott zu erscheinen. (Sohar Th. 2. 141 b. 142 a.).

[2]) Mit dieser dämonologischen Bezeichnung, welche aber ursprünglich „Schale" (cortex) bedeutet, werden häufig die Materie und die grobe Sinnlichkeit allegorisirt.

[3]) זכאין אינון צדיקיא דלא אסתאבו ולא אשתאר בהו מסאבותא (Sohar Th. 1. Bl. 125 a.). Vergl. Ketubot 103. אותו ר' חיים כהן in Tosafot היום שמת רבי בטלה קדושה, was nach z. St. קדושת כהונה bedeutet, wie es auch ausdrücklich Jerusschalmi Berachot Abschn. 3. fol. 15. heißt: כך דמיך רבי אמרו אין בהונה היום. Die Voraussetzung des ר"י in Tosafot, daß im Jeru-

heißt es auch von unſerm Urvater Jacob, daß er nicht geſtorben ſei, denn da er in Nichts der Sinnlichkeit nachgab, ſeine göttliche Seele alſo niemals der Macht der Materie anheimfiel, ſo ward ſein Körper ſelbſt vergeiſtigt, das Gemeine in ihm veredelt und das Irdiſche ſublimirt. [1]) Auch über Joſeph konnte, weil er beim Leben der Lüſternheit nicht nachgegeben, die unreine Materie (קליפה), trotzdem daß ſein Leichnam eine ſo lange Zeit im unheiligen Lande blieb, keine Macht erlangen. Der Tod ſeines Körpers influirte nicht auf ſeine geiſtigen Theile. [2]) Da aber ein ſolches Leben zu den größten Seltenheiten gehört und die mehrſten Menſchen mehr oder weniger der Sinnlichkeit nachgeben, wodurch ſie auch der Materie eine Macht über ſich einräumen, ſo wurden jene Regeln und Geſetze nothwendig. [3])

ſchalmi wohl blos rabbiniſche Unreinigkeitsgeſetze gemeint ſein dürften, ſcheint um ſo unbegründeter, als der ירושלמי ſogar die bei כבוד הבריות ſtattfindende Dispenſation, im Gegenſatze zum בבלי, auch auf die bibliſchen Prieſtergeſetze ausdehnt, und folglich eine derartige Diſtinction in ähnlichen Fällen nicht gelten laſſen will. Dem entſpricht auch der einfache, unbeſchränkte Bericht, den uns derſelbe Talmud giebt: ר' יוסי נטמאו לו תלמידיו (Jeruſchalmi ibid.). Die Anſicht des ר' חיים כהן, der (nach En Jacob z. St.) auch ראב"ד, und ריטב"א beipflichten, daß in ſolchen Fällen ſelbſt die bibliſchen Verhaltungsregeln weichen müſſen, iſt daher einleuchtender. — Vergl. noch den trefflichen Commentar zum Jeruſchalmi, מראה הפנים. — Ob aber die Talmudlehrer bei dieſer Dispenſation wirklich unter dem Einfluſſe der oben angeführten kabbaliſtiſchen Ideen geſtanden, oder vielleicht (wofür ſogar der Jeruſch. zu ſprechen ſcheint) von andern, einfachern Motiven (כבוד רבו, כבוד נשיא) geleitet worden, muß dahingeſtellt bleiben. Im Sohar (Th. 1. 168 a.) hingegen heißt es ausdrücklich: דתנינן ביום שמת ר' בטלה כהונה כלום' דאתעסקו ביה דלא שרא עליה רוח מסאבא.

[1]) Sohar, Th. 2. Bl. 141 b.

[2]) Ibid. ibid.

[3]) Doch muß hier bemerkt werden, daß der Fromme, während ſeines Lebens — wie die Kabbaliſten ſagen — ſich noch mehr als der

Nicht der Körper iſt's demnach, der bei der Berührung verunreinigt, ſondern die noch zurückgebliebenen Theile jener feinern Subſtanz (חלקי הנפש), die durch das ſündhafte Leben ſich dem Körper einverleibt und nur mit großer Mühe von ihm allmälig ſich loswinden können. [1])

---

gewöhnliche Menſch vor jeder Berührung eines Leichnams oder irgend eines unreinen Gegenſtandes zu hüten hat, da bei ihm — des Gegenſatzes wegen — ein weit größerer Grad von Verunreinigungsfähigkeit vorherrſcht. Klar drückt ſich hierüber Molitor aus. Wir entnehmen folgende Stelle der kleinen Schrift: „Die hohe Bedeutung der Kabbala nach Molitors Philoſophie der Geſchichte dargeſtellt von Dr. Hamberger, Sulzbach 1844."

„Je näher der Menſch, lehrt die Kabbala, dem Heiligen ſteht oder je mehr er ſich zu heiligen trachtet, deſto höher ſteigert ſich ſeine Senſibilität für jede, auch die leiſeſte Art von Trübung, wie wir an den Prieſtern und Naſiräern ſehen. In einem gewiſſen Sinne verhält es ſich auch ſo mit den äußern Dingen. Je näher und inniger der Menſch ſich dieſelben aſſimilirt, deſto empfänglicher werden ſie für die Tumah. Die dem Menſchen innerlich verwandten, ſeinem leiblichen Weſen näher ſtehenden, ihm mithin organiſch mehr unterworfenen Dinge ſind alſo viel leichter und durch einen weit geringern Grad von Tumah zu verunreinigen, als diejenigen, ſo dem Menſchen organiſch ferner ſtehen und eine größere Selbſtſtändigkeit in ſich beſitzen." Hieraus erhellet aber auch, daß die Tumah des menſchlichen Leichnams bei weitem die der thieriſchen Cadaver übertreffen müſſe. Da nämlich der Menſch, wie Abarbanel bemerkt, das höchſte, edelſte und am feinſten organiſirte Geſchöpf iſt, ſo entſteht aus ihm bei der Auflöſung im Tode gerade das Allerunedelſte. Daher behaupten die ſpätern Talmudiſten und Kabbaliſten, daß in den Leichen des heiligen Volkes ein weit höherer Grad von Unreinheit, als in den Leichen der Götzendiener läge, indem dieſelben ſchon bei ihrem Leben mit der unreinen Seite in Verbindung geſtanden." (A. a. O. S. 58—59.).

Dies widerſpricht jedoch unſern obigen Anführungen aus dem Sohar nicht, da derſelbe blos ſolche außerordentliche Fromme, welche ſich ſelbſt vor der „leiſeſten Art von Trübung" gewahrt, von der Tumah ausſchließt.

[1]) So dunkel dieſe myſtiſchen Worte auch ſind, und ſo wenig ſie unſerer heutigen Anſchauungsweiſe entſprechen, ſo ließe ſich doch, alle-

Ich vermiſſe die Darſtellung dieſer Anſchauungsweiſe der Kabbala beim Verfaſſer, was um ſo bedauerlicher, als ſie mit dazu beitragen kann, uns einen Einblick in das pſychologiſche, wie in das ethiſche Princip dieſer Wiſſenſchaft zu verſchaffen.

Seite 187. wird gegen die Schöpfungstheorie der Bibel ein geſchickter Seitenhieb geführt. Herr Franck ſtellt nämlich folgenden Gegenſatz auf: »An die Stelle des Glaubens an einen ſchöpferiſchen Gott, der, ungeachtet ſeiner Allmacht eine Ewigkeit ſich unthätig verhalten mußte, ſetzt die Kabbala die Idee einer ſtets activen Subſtanz.«

---

goriſch genommen, ein einfacher, anſprechender Sinn hineindeuten: Gott habe uns nämlich die Reinigungsgeſetze gegeben, um uns anzudeuten, wie nachtheilig, ja gefahrbringend es für unſere göttliche Seele ſei, wenn wir uns zu ſehr in das Irdiſche hineinleben und dem Sinnenreiz ergeben. Dieſer Auffaſſung entſpräche auch folgender Midraſch: „Wahrlich, nicht der Leichnam verunreinigt, und nicht das Waſſer reinigt, ſondern es iſt mein Wille, ſpricht Gott, den ihr nicht übertreten dürfet.“ (Bamidbar rabba Paraſcha 19.). Allein ich enthielt mich bei der Darſtellung dieſer kabbaliſtiſchen Idee abſichtlich jeder Erklärung, die doch jedenfalls nur eine hypothetiſche, mithin willkührliche ſein könnte, (abgeſehen davon, daß es im Grunde gar nichts Befremdendes hat, wenn unſere Anſchaunng mit der der alten Kabbaliſten nicht überall harmonirt), und begnügte mich damit, dieſe, im Sohar nicht zuſammenhängend vorgetragene Lehre aus den zerſtreuten Stellen zu ſammeln und in Zuſammenhang zu bringen. Für den, der die Texte ſelbſt nachleſen will, können folgende Stellen bezeichnet werden: Sohar, Th. 1. Bl. 51 a., 83 b. Th. 2. Bl. 141 a. und b., 142 a.; außerdem enthalten noch einzelne Stellen in den Sidra's תרומה פקודי und אמור mehre hierher gehörige Andeutungen und Winke.

Uebrigens darf auch nicht unbemerkt bleiben, daß Vieles aus dieſer Idee auch in Talmnd und Midraſch ſich findet, wie überhaupt die kabbaliſtiſchen und talmudiſchen Schriften keineswegs einander ſo ſchroff gegenüberſtehen, als uns Viele glauben machen wollen, vielmehr durchdringen und ergänzen ſie ſich oft gegenſeitig. Siehe noch עראמה Pforte 105.

Sollten wir nicht vielleicht aus dem bereits oben (Capitel 3. [1]) allegirten Midraſch: »Rabbi Abuhu lehrte: Gott hatte bereits vor unſerer Welt mehre Welten erſchaffen und zerſtört,« [2]) entnehmen können, daß ſchon R. Abuhu, gegen den Gedanken einer ſo langen Inactivität Gottes ſich ſträubend, eben darum zu dieſer Hypotheſe, welche mit unſern Begriffen von der göttlichen Allmacht ſich mehr vereinbaren läßt, Zuflucht nimmt? Allerdings harmonirt, nach der Auffaſſung des Verfaſſers, dieſe Art göttlicher Activität nicht mit der kabbaliſtiſchen; denn während die Schöpfung in dem Offenbarungsglauben eine freie Thätigkeit Gottes bezeichnet, erblickt Franck in dem Emanationsſyſteme der Kabbala eine unendliche Evolution und Manifeſtation der Gottheit ſelbſt nach den unveränderlichen Geſetzen der Idee: alſo eine Activität aus innerer Nothwendigkeit. Allein dies gehört, auch abgeſehen von der Unrichtigkeit dieſer Auffaſſung an ſich, was wir in der nächſtfolgenden Notiz nachweiſen werden, hier überhaupt nicht zur Sache. Es handelt ſich hier blos darum, ob nicht jener Midraſchiſt, um der Idee einer ſo langen Unthätigkeit Gottes zu entgehen, ſeinen Satz vom »Erſchaffen und Zerſtören von Welten« aufgeſtellt habe. [3])

---

[1]) S. 92.

[2]) אר״ אבוהו מכאן שהיה בונה עולמות ומחריבן.

[3]) Aehnlich beantwortet R. Chisdai Kreskas die Frage, die gegen den Schöpfungsglauben gemacht wird: warum Gott zu der und der Zeit geſchaffen habe und nicht früher oder ſpäter, ſo wie die über die dadurch nothwendige Modification in ſeinem unveränderlichen Weſen, mit eben dieſem midraſchiſchen Satze: „Gott baute Welten und zertrümmerte ſie wieder“ worin ihm eine beſtändige Schöpfung ausgeſprochen liegt. Or Adonai Abſch. III. Klall I. c. 5., angeführt von Dr. Schleſinger (Anm. zu Ikarim S. 626). Mit Recht bemerkt aber ſchon dieſer Gelehrte, daß dadurch die Frage eigentlich blos hinaufgeſchoben wird und ganz dieſelbe bleibt.

Doch haben wir oben bereits eine andere Erklärung dieſes Midraſch gegeben, die mehr Wahrſcheinlichkeit für ſich hat. Nach ihr liegt nämlich in dem Lehrſatze des Rabbi Abuhu der Optimismus ausgeſprochen [1])

Was übrigens den Tadel des Verfaſſers anlangt, ſo iſt er von vorn herein unerheblich. Es läßt ſich durchaus nicht, wie das Herr Franck mit ſolcher Beſtimmtheit thut, von der jüd. Theologie behaupten, daß ſie Gott vor der Schöpfung Unthätigkeit zuſchreibt. Es gehört dieſe Frage in die Kategorie derjenigen, welche ſchon die Miſchna [2]) — da ſie jedweden Anhaltspunktes entbehren — über den Bereich menſchlicher Erkenntniß ſetzt, und eben darum als unnütze Grübeleien, ja noch mehr als dem Verſtande und dem Glauben zugleich Gefahr drohend, gänzlich verbietet — ein Beweis, daß wenigſtens die Lehrer des Talmud hierüber nichts Beſtimmtes behaupten wollten. Auch aus dieſem Grunde ſcheint mir die oben (Cap. 3.) gegebene Erklärung jenes Midraſch einleuchtender, weil es nicht denkbar, daß R. Abuhu, dem ausdrücklichen Verbote der Miſchna zuwider, mit ſeinen Forſchungen ſich ſo hoch verſtiegen haben ſollte.

Hr. Franck reſumirt nun (pag. 186, 187) auf eine kurze, überſichtliche Weiſe die Hauptelemente der Kabbala. Es iſt daher hier der geeignetſte Ort, meine Anſichten über dieſes Syſtem niederzulegen. — Folgende Bemerkungen mögen jedoch zuvor hier noch ihren Platz finden.

---

[1]) Siehe Capitel 3. (S. 92.), wo dieſer Midraſch auch vollſtändiger angeführt wird.

[2]) Chagiga 11 b. מה לפנים ומה לאחור; vergl. Toſafot zur Stelle. Deutlicher noch wird dieſes Verbot in einer Borajtha wiederholt: יכול ישאל אדם קודם שנברא העולם ת"ל למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ (ibid.).

So sehr auch dem Verfasser das Verdienst zuerka
werden muß, bei der Bearbeitung der Kabbala und der A
lyse ihrer Hauptwerke unsere Aufmerksamkeit ganz auf
metaphysischen Kern gelenkt zu haben, und so herrliche A
schlüsse wir oft, namentlich über kosmologische und psycho
gische Principien dieser Wissenschaft, erhalten; so muß
doch gerügt werden, ja es muß den unbefangenen Forsc
nicht minder als den gläubigen Israeliten empören, daß
an mehreren Stellen seines Werkes, was sich besonders a
im Resumé herausstellt, der Kabbala Principien zuschre
die, wie er selbst nicht verhehlt, dem Judenthume, d. h. d
positiven Offenbarungsglauben schnurstracks entgegen st
Es ist dies eine consequente Durchführung seiner (Seite 4
ausgesprochenen Ansicht, daß die Kabbala aus dem Gru
schon zur Zeit der Mischna unter dem Siegel des Gehei
nisses gelehrt wurde, weil sie dem positiven Glauben Gef
bringe; oder der noch weiter gehenden, Seite 120 aufgest
ten Behauptung, daß die Kabbalisten sich vermittelst ei
hermeneutischen Kunstgriffes, den sie vielleicht auch zur
schwichtigung ihres eigenen Gewissens nöthig hatten, über
historischen Thatsachen und positiven Gesetze der Schrift, h
wegsetzten. [1]) Ebenso entspricht dies auch der Behaupti
des Verfassers, [2]) daß die Geheimlehre der Hebräer i
Materialien aus der Theologie der alten Parsen genomm
habe. Alle diese Behauptungen werden aber von uns
den betreffenden Stellen, nicht ohne gründliche Motiviru

[1]) Dasselbe wird S. 161 in noch härtern Ausdrücken wiederh
„Wie sie sich die Lehre von der Schöpfung bedient haben, um ge
das Gegentheil zu lehren; wie sie sich endlich der Schrifttexte bedien
um sich über die Schrift und die religiöse Autorität hinwegzusetzen
[2]) Siehe S. 287.

widerlegt. [1]) Ohne uns daher hier auf dieſe Gegenſtände einzulaſſen, fragen wir nur: Iſt's denkbar, daß die anerkannt orthodoxeſten Lehrer des Judenthums, unter denen viele Märtyrer für den Glauben der Väter gezählt werden, in ihr Syſtem Principien werden aufgenommen haben, von denen ſie ſich bewußt ſein mußten, daß ſie mit dem poſitiven Glauben ſich nicht vereinbaren laſſen? — Wohl haben mehre kabbaliſtiſche Lehren auch von ältern Rabbinen ſich manchen harten Tadel zugezogen, namentlich wird die Lehre der Sefirot von Rabbi Jizchak bar Scheſchet in ſeinen R. G. A. [2]) verketzert. Doch geſchah dies immer nur in Bezug auf die ſpätere Auffaſſung dieſer Lehren, da vorauszuſetzen war, daß die Spätern oft nicht tief genug in das ererbte Syſtem eingedrungen waren, und daher nicht immer mit den kabbaliſtiſchen Bezeichnungen die richtigen Begriffe verbanden. [3]) Vielleicht betrachteten jene Rabbinen überhaupt die Hauptſchriften der Kabbala [4]) als Produkte einer jüngern

---

[1]) Siehe vorl. Buch Seite 1—4; 24—30; 80—83 und das 5. Cap. der dritten Abth.

[2]) שות ריב"ש קנ"ו. Vergl. auch שלטי הגבורים Aboda ſara Abſch. 1. (Gemara zur ſechſten Miſchna) und R. S. Edels Chiduſche Agabot (Chagiga Cap. 2.) zu den Worten: אל"ף לא קשאי. Beſonders bemerkenswerth iſt, daß auch Edels daran zweifelt, ob die Kabbala mit der Geſch. der Merkaba identiſch ſei, und ſich endlich blos aus dem Grunde für die Identität entſcheidet, weil es ſonſt unbegreiflich wäre, daß in ſämmtlichen talmudiſchen Schriften keine Spur jener Wiſſenſchaft (der Kabbala) anzutreffen ſei. ואם חכמת הקבלה אינו נוגע במעשה מרכבה לא ידענא למה לא הזכירה זו החכמה בשום מקום לא במשנה ולא בתלמוד ובתוספתא ובמכלתא ובספרא ובספרי וכו' (Vgl. oben 1. Cap. S. 45 und 3. Cap. S. 58).

[3]) Vgl. den Schluß jener תשו' הריב"ש: אך בעצם הספירות בירר דרך לעצמו מלבו ואין לסמוך אלא על מקובל מרבו.

[4]) Sefer Jezira und Sohar.

Zeit, in die ſich ſo mancherlei Irrthümer und Wahnbegriffe eingeſchlichen. Beides aber fällt bei der Anſicht des Verfaſſers, der doch erſtens die fragliche Auffaſſung jener Principien für die einzig richtige anſieht, zugleich aber auch den gedachten kabbaliſtiſchen Schriften, ihrem Hauptinhalte nach, ein ſehr hohes Alter vindicirt, von ſelbſt weg. Man wende uns nicht ein, daß der Verfaſſer für viele dieſer Grundſätze im Sohar ſelbſt, wenigſtens dem Anſcheine nach, ſo manche Stütze findet. Denn abgeſehen davon, daß wir dieſe Stützen als unhaltbar und überhaupt die Auffaſſung des Verfaſſers als mit den Texten des Sohar durchaus nicht vereinbar nachzuweiſen gedenken, ſo wollen wir, ehe wir zu dieſen innern Beweiſen ſchreiten, jetzt nur folgende Fragen beantwortet wiſſen. Zuvörderſt: Sollen wir uns denn blos an den Buchſtaben halten? [1]) Beſonders da, wo es darauf ankommt, den Glauben der Koryphäen des Judenthums in Frage, ja in Abrede zu ſtellen und ſie zugleich der Unredlichkeit und Heuchelei zu beſchuldigen?! Oder ſollten ſie ſich der Conſequenzen ihrer Lehren nicht bewußt geweſen ſein? Dann müßten wir ſie, was faſt eben ſo ſchlimm, der Unwiſſenheit zeihen, der Unwiſſenheit in Religionsſachen, worin eben ihre Hauptkraft beſtand. Wir fragen ferner: Läßt ſich denn der wahre Sinn dunkeler, myſtiſcher Bezeichnungen immer ſo unbeſtreitbar und über allen Zweifel hinaus, feſtſetzen? Solche dunkele Stellen ſind es aber gewöhnlich, aus denen der Verfaſſer dieſe Principien herausdeutet. Und auf dieſe Deutungen hin

[1]) Als Einleitung in die Myſterien der Kabbala bedient ſich רשבי, mit ſeinen Schülern redend, folgenden Bibelverſes: ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה מעשה ידי חרש ושם בסתר (Sohar, 3. Th. Bl. 128 b.). Dieſe feierlichen Worte ſollen ſowohl vor Anthropomorphoſe, als auch vor zu ſtarrer Verbalität warnen.

ſoll der Charakter von Männern angetaſtet werden, die an Tugend und Würde von Keinem ſo leicht übertroffen werden?

Wir können daher nicht umhin hier ein- für allemal — ehe wir noch die Lehren ſelbſt uns prüfend vorführen — auf das Unwahrſcheinliche in den Behauptungen des Verfaſſers aufmerkſam zu machen, und dürfen wir vielleicht auch nur wenig hoffen, durch dieſe äußern Gründe den Vf. auf ſeinem rationaliſtiſchen Standpunkte zu überzeugen — obwohl auch auf dieſem Standpunkte nicht vergeſſen werden müßte, daß wir nicht den Maßſtab unſerer ſubjectiven Anſicht an Männer anlegen dürfen, deren ganzes Leben eine entgegengeſetzte Geſinnung bekundet — ſo glauben wir uns doch auf dieſe äußern Facta, deren Wichtigkeit zu überſchätzen wir weit entfernt ſind, in ſo weit ſtützen zu dürfen, als ſie beitragen können, die aus dem Inhalte der kabbaliſtiſchen Lehren ſpäter herzuleitenden innern Beweiſe noch zu verſtärken und im Vereine mit dieſen unſere Anſichten zur Gewißheit zu erheben.

Maimonides ſchreibt in ſeinem More Nebuchim [1]) zwei großen Talmudlehrern [2]) gewiſſe, wenigſtens nach den im Volke gangbaren Traditionen, antijüdiſche Anſichten zu; nämlich den Glauben an die Coäternität der Zeit und der Materie. Obgleich auch er nun dieſe Meinungen mit dem Moſaïsmus nicht für unvereinbar hält und ſie alſo keineswegs verketzert, ſo ſuchen doch Ikarim [3]) und Andere [4]) — von dem richtigen Geſichtspunkte ausgehend, daß ſolche iſolirte Ausſprüche der Geſammtanſchauung der Synagoge unterzuordnen ſind, wenn ein rechtes Verſtändniß derſelben erzielt werden ſoll — dieſen

[1]) Th. 2. Abſchnitt 26 und 30.

[2]) ר' יהודה בר סימון und ר"א הגדול.

[3]) Abhandlung 2. Cap. 18.

[4]) Siehe z. B. עקדה und מעשי ה' zum Abſchnitte בראשית.

Verdacht von jenen Rabbinen abzuwälzen und ihre Anſichten mit den wahrhaft jüdiſchen auszuſöhnen. „Ein ähnliches Verfahren muß unfehlbar auch die Ausſöhnung der kabbaliſtiſchen Theorien mit den echtjüdiſchen Ideen zur Folge haben,[1]) was um ſo leichter, da erſtens, wie ich oft nachzuweiſen Gelegenheit genommen, Rabbinismus und Kabbalismus in den

[1]) Um Mißverſtändniſſen vorzubeugen, halten wir die ausdrückliche Erinnerung für nöthig, daß, wenn hier von einer Ausſöhnung der Kabbala mit der allgemeinen jüdiſchen Theologie die Rede iſt, wir nicht etwa, von einer vorgefaßten Meinung ausgehend, innerlich Verſchiedenes durch einen äußern Syncretismus verbinden, oder überhaupt irgend eine traditionelle Annahme zu Gunſten einer Hypotheſe ausbeuten wollen. Im Gegentheil, wir ſind uns bewußt, daß, hätten uns die Texte der kabbaliſtiſchen Hauptwerke zu der Annahme genöthigt, die Kabbala ſei dem Offenbarungsglauben entgegen, wir dies ohne Weiteres geſtanden und jedes ſyncretiſtiſchen Verſuches uns enthalten haben würden; da die Wahrheit über Alles geht, und wir doch am Ende im Judenthume in Bezug auf Glaubensdogmen an keine Perſonen gebunden ſind, ſondern das Wort Gottes unſere einzige Richtſchnur bleibt, und ſelbſt die Autorität eines Akiba oder Ben Jochaï, oder wer immer die Verfaſſer jener Schriften geweſen ſein mögen, uns die Berechtigung unſerer Selbſtforſchung in der heiligen Schrift nicht zu ſchmälern und unſern Blick nicht zu trüben vermag. Doch dem iſt nicht ſo. Die Texte des Buches Jezira und des Sohar nöthigen uns nicht in Gott — im directen Gegenſatze zur Bibel — die Materie und die Form der Welt zugleich zu erblicken, oder, wie Vf. ſagt, Gott als die allgemeine, ſich ſelbſt ewig nach den unveränderlichen Geſetzen der Idee entwickelnde Subſtanz anzuſehen. Ja wir können noch einen Schritt weiter gehen und ſicher die Behauptung ausſprechen, daß die mehrſten dieſer Texte nach der Auffaſſung des Verfaſſers keine befriedigende Erklärung erhalten können. Von einer Ausſöhnung kann alſo hier nur in dem Sinne die Rede ſein, daß einzelne, der Kabbala eigenthümliche, anſcheinend von den allgemeinen jüdiſch-theologiſchen Begriffen ſich entfernende Formen und Redensarten in einem andern Lichte gezeigt werden, um eben dadurch ein richtigeres Verſtändniß derſelben anzuſtreben. Wenn wir uns übrigens noch auf die Religioſität und den Charakter der Kabbaliſten berufen und dieſe Umſtände als Beweiſe geltend machen; ſo geſchieht dies blos — wie ſchon ge-

meiſten Lehren ſich begegnen, und da es zweitens oft nur darauf ankommt, wie weit in der Auffaſſung eines Princips gegangen wird, und — wie wir dies zu zeigen bald Gelegenheit haben werden — bisweilen nur die Uebertreibung eines Begriffes ſchuld daran iſt, daß er die Grenzen des Glaubens überſchreitet. Die Kabbala hat nämlich Kunſtausdrücke, die auch in andern philoſophiſchen, namentlich myſtiſchen Syſtemen angetroffen werden; dies beweiſt aber noch nicht, daß auch bei ihr der mit jenem Ausdrucke bezeichnete Begriff bis zu ſeinen letzten Conſequenzen getrieben werden darf. Die Sprache iſt oft genöthigt, ſich mit uneigentlichen Bezeichnungen zu behelfen. Während daſſelbe Wort daher in einem Syſteme einen gewiſſen Begriff ausdrückt, wird es oft in einem andern eine zwar analoge, aber nicht völlig identiſche Bedeutung haben.

So bezeichnet — um nur ein einziges Beiſpiel anzuführen — [1]) das Wort Emanation in der indiſchen Mythologie, ſowie in dem Zoroaſterſchen Religionsſyſteme und ebenſo bei den Neuplatonikern, den Ausfluß der Dinge aus

---

ſagt — um unſere Anſicht auch noch durch äußere Gründe zu erhärten, da aus dieſen unbeſtreitbaren Thatſachen die Richtigkeit unſerer Auffaſſung dieſer Texte und die Unwahrſcheinlichkeit einer abweichenden oder gar entgegengeſetzten klar hervorgeht. — Aehnlich hat ſchon Wachter in ſeinem „Spinozismus im Judenthume“ (S. 234—238) die von Morus und Helmont entworfenen und der Kabbala untergeſtellten Syſteme*) aus dem Grunde zurückgewieſen, weil ſie beide gegen den ſtrengen Monotheïsmus — wie dieſer namentlich jüdiſcher Seits gelehrt werde — der weder eine Theilbarkeit des göttlichen Weſens noch den Begriff einer Mehreinigkeit irgendwie zulaſſe, verſtoßen, und es nicht denkbar ſei, daß die Kabbaliſten einen Fundamental-Artikel des jüdiſchen Glaubens negirt haben ſollten.

[1]) Das aber einen Fundamentalſatz der Kabbala betrifft.

*) Siehe hierüber weiter unten.

einem höchſten Princip. Der Urſprung aller Dinge iſt nach ihnen nur ein Ausſtrömen des Lichts aus innerer Nothwendigkeit, keine freie Thätigkeit Gottes. Die Mit-Ewigkeit der Welt iſt demnach in dem Begriffe Emanation von ſelbſt enthalten. Die Kabbaliſten, namentlich die modernen, bedienen ſich nun zwar eines ähnlichen Ausdruckes (אצילות [1]), der aber keineswegs mit der ſo eben gegebenen Definition des Emanationsſyſtems völlig übereinſtimmt. Luria und Corduero lehren: Gott producirte Alles, als es ſein Wille war, ohne Nothwendigkeit und Zwang. [2]) Ja ſelbſt der am meiſten des Pantheismus verſchriene Abraham Cohen Irira bemerkt ausdrücklich, daß die Emanation zwar den Ausfluß des Adam Kadmon aus dem En-Sof bezeichne, doch bleibe ſie freier Akt des göttlichen Willens und ſei keineswegs von Ewigkeit her. [3]) Ausdrücklich lehrt er (שער השמים מאמר ג׳ פ״ו דף ס״ח), daß zwar Alles aus dem göttlichen Weſen, als aus ſeiner Urquelle emanire, jedoch handle die erſte Urſache nicht aus einer unbedingten Nothwendigkeit und vermöge ihrer Natur, ſondern aus freiem Rath und wohlbedachter Wahl des Verſtandes und des Willens. Ferner (מ״ג פ״א), daß zwiſchen dem Emanator (מאציל) oder der Urquelle (מקור), und den emanirten Sefirot ein großer Unterſchied ſei, daß ſie wie Schöpfer und Geſchöpf, Bildner und Gebilde, Urſache und Wirkung ſich verhalten; daß die Unendlichkeit nur der erſten Urſache zukomme. [4])

[1]) Ueber die urſprüngliche und etymologiſche Bedeutung dieſes Wortes ſiehe weiter unten.

[2]) Vgl. auch שפע טל (von einem Schüler Corduero's) Bl. 50 b.: אם בה׳ האציל בלי הכרח ומכריח חו״ו.

[3]) S. Brucker Geſch. der Philoſophie (Ulm 1733) Th. 4. S. 810.

[4]) Der einzige Kandia hält die Welt der Emanation für ewig (von Ewigkeit her in dem göttlichen Willen begründet) und nur die

Wir könnten alſo, wenn wir es nur mit den modernen Kabbaliſten zu thun hätten, dieſen Ideen die Schöpfungslehre accomodiren, und uns im Uebrigen, wie ſchon Mendelsſohn (Morgenſtunden 14. Cap. Ende) bei einer ähnlichen Gelegenheit ſagt, um die Subtilitäten, ob Gott die Welt hat ausſtrahlen, ausfließen, ausſtrömen, oder auf welche Art ſonſt hat entſtehen laſſen, gar nicht kümmern. Allein da wir nachweiſen zu können glauben, daß auch dieſe (jedenfalls unjüdiſche) Lehre von der Emanation noch keineswegs eine völlig begründete, auf die Baſis der ältern Quellen fußende iſt, ſo wollen wir die Sache nicht auf ſich beruhen laſſen, ſondern zur nähern Erörterung ſchreiten. Dazu kommt noch, daß unſer Verf. mit dem Emanatismus, wie wir ihn hier dargeſtellt, ſich keineswegs begnügt, ſondern, wie wir ſehen werden, noch einen Schritt weiter geht. Doch um uns nicht ſelbſt vorzugreifen, wollen wir hier noch Manches voranſchicken. Wir müſſen nämlich zur Begründung unſerer Behauptung etwas weiter zurückgehen.

Die Bekanntwerdung der Kabbala unter den Chriſten datirt von der Zeit der Veröffentlichung der Kabbala denudata. [1]) In dieſem voluminöſen Werke ſind vom Sohar

---

übrigen Welten für entſtanden (ſ. auch צוף נובלות Cap. 12); doch geſteht er ſelbſt, daß er hierin mit allen Kabbaliſten im Widerſpruche ſtehe, und iſt er wegen dieſer Anſicht bereits von R. Moſe Sakkut (Briefe Bl. 42,) heftig angegriffen worden. Auch ſein eigener Lehrer, Verfaſſer des עמק המלך, ſagt in dieſer Beziehung von ihm: אלהים עשה את האדם ישר, והוא בקש חשבונות רבים. Uebrigens werden wir auf dieſe Lehre Kandia's weiter unten noch zurückkommen.

[1]) Pico und Reuchlin hatten zwar ſchon ein Syſtem von der Kabbala entworfen, doch blieb ſie, bis Knorr v. Roſenroth ſeine Kabbala denudata herausgab, faſt eine terra incognita und iſt die eigentliche Bekanntwerdung dieſer Wiſſenſchaft auch erſt von dieſer Zeit (1677) zu datiren.

ſelbſt nur das »Buch des Geheimniſſes« (ספרא דצניעותא), wie die »große und kleine Verſammlung« (אדרא רבא וזוטא) überſetzt worden, welche Bruchſtücke, obwohl die wichtigſten, doch zugleich auch die dunkelſten und ſchwierigſten Theile des Sohar bilden, aus welchen das kabbaliſtiſche Syſtem um ſo weniger zu erlernen war, als ſelbſt berühmte jüdiſche Kabbaliſten die Unverſtändlichkeit derſelben eingeſtehen, und es ſogar für eine Unmöglichkeit halten, den Sinn aller jener Allegorien völlig zu enträthſeln. [1]) Dahingegen giebt uns der Verfaſſer der »enthüllten Kabbala« viele Auszüge und ſogar ganze Abhandlungen aus den Commentatoren Luria, Corduero, Irira und Andere. Es iſt demnach begreiflich, daß das Syſtem der Kabbala nur in der Geſtalt und Faſſung, wie es von dieſen Commentaren aufgefaßt worden, der chriſtlichen Welt bekannt wurde. Kommen wir nun zur Sache. Unter den chriſtlichen Gelehrten hatte gleich Anfangs die Anſicht allgemeine Verbreitung gefunden, daß die Kabbala als die Baſis ihres ganzen Syſtems den Vorderſatz aufſtelle: »Aus Nichts wird Nichts.« Aus dieſer Prämiſſe folgt dann, daß etwas vorhanden geweſen ſein müſſe, woraus das Weltall entſtanden ſei. Dieſes Etwas könne jedoch nicht (wie in ſo vielen materialiſtiſchen Syſtemen der Alten und auch im

---

[1]) Siehe ספר דרושים להאר"י פ"ב. Vergl. auch Basnage Histoire des Juifs l. III. Cap. 14. — Aber auch in minder räthſelhaften Punkten ſind die Ausleger oft uneins. Vgl. z. B. Brucker a. a. O. 816—817., wo er über zwölf verſchiedene, gänzlich von einander abweichende Erklärungen der Sefirot anführt, nach welchen ſie bald religiöſe, bald philoſophiſche, dämonologiſche, aſtronomiſche, aſtrologiſche, phyſikaliſche, logiſche, arithmetiſche, methodologiſche, alchymiſtiſche oder gar politiſche und meſſianiſche Geheimniſſe enthalten. So dunkel drücken ſich die Urterte aus, und ſo wenig ſtimmen die Ausleger überein.

platoniſchen Dualismus) eine ewige Materie ſein, weil die Materie von zu geringer und wandelbarer Natur iſt, um ihren Urſprung von ſich ſelbſt zu haben, und von Ewigkeit her zu ſein. Das wahrhaft Seiende, abſolut Nothwendige und ſich ſelbſt Beſtimmende kann daher nur ein Geiſt ſein. Dieſer Geiſt, welcher der Sitz aller Vollkommenheiten iſt und ſeinen Urſprung aus ſich ſelbſt hat, iſt Gott. Aus dieſem Geiſte nun müſſen alle Dinge, und zwar in immer geringern Graden der Vollkommenheit, emanirt ſein. Alles was iſt, iſt geiſtiger Natur, und die Materie iſt nichts als die Verdichtung oder Verdünnung der Lichtſtrahlen, gleichſam die Kohle der allgemeinen geiſtigen Subſtanz. Demnach iſt zwar die Welt von Gott, wie Wirkung von Urſache, unterſchieden, ſie bleibt jedoch wegen ihres Ausfluſſes aus Gott, in ſo weit wieder mit ihm verbunden, in ſeiner Weſenheit begründet und beſtehend, daß ſie als der entwickelte und manifeſtirte Gott betrachtet werden kann. — So iſt aus der Prämiſſe: »Aus Nichts wird Nichts« die Emanation erwieſen, und dieſe Emanation aller Weſen aus Gott iſt dann auch der Nexus des ganzen kabbaliſtiſchen Syſtems, mit welchem alles Uebrige, wie z. B. die Lehre vom Adam Kadmon, von den Sefirot und den vier Welten in genauem Zuſammenhange ſteht.

Daß eine ſolche Lehre (eine Art idealiſtiſcher Pantheismus), vorgeblich aus dem Schooße des Judenthums hervorgegangen, von den berühmteſten Religionslehrern unter dem Schutze der Religion ſelbſt und unter dem Siegel des heiligſten Geheimniſſes docirt, Ueberraſchung und Erſtaunen erregen mußte, iſt natürlich. Eben ſo wenig kann es aber auffallen, daß ſie von vielen Seiten des Atheismus, namentlich der völligen Gleichheit mit dem Spinozismus [1]) beſchuldigt

[1]) Vgl. oben. S. 4—13 über die Bekanntſchaft Spinoza's mit kabbaliſtiſchen Schriften.

wurde. [1]) Andere haben sie zwar von dieser Beschuldigung losgesprochen, [2]) doch konnten sie nicht bestreiten, daß dieselbe nicht viele antijüdische Grundsätze enthalte, und unterschieden daher zwischen den ältern Schriften der Kabbala und ihren modernen Commentatoren, indem sie Letztere beschuldigten, von den eigentlichen und wahren Principien ihrer Texte abgewichen zu sein, oder doch ihre eigenen Hypothesen, so wie die aus der heidnischen Philosophie geschöpften Ideen in das kabbalistische System mit aufgenommen zu haben. [3])

Wenden wir uns von diesen verschiedenen Urtheilen christlicher Philosophen und Historiker ab, und gehen wir an die kabbalistischen Schriften selbst, so werden wir bald sehen, daß die Meinung derer, welche eine solche Unterscheidung statuirt, nicht ganz ungegründet ist. Allerdings sind sie hierin zu weit gegangen, indem sie, wie schon Brucker [4]) richtig bemerkt, in der festen Voraussetzung die Dogmen des Christenthums in der Kabbala zu finden, Alles was mit dieser vorgefaßten Meinung sich nicht reimen wollte, für die unreine Kabbala [5]) erklärten und den jüngern Lehrern die Verfälschung beimaßen.

[1]) Dies ist namentlich von Morus (S. Kabbala denudata T. I p. II.), Wachter (S. Spinozismus im Judenthume) und Buddeus (Einleitung in die Gesch. der Philosoph. der Hebräer B. I. Cap. 18.) geschehen.

[2]) Peter Speeth (Moses Germanus) in einem eigens dazu verfaßten Werke; Syrbius in Diss. de origine atheismi Seite 22 ff. Vgl. auch Peter Beer Gesch. d. jüd. Sekten Th. 2. S. 57. und Freystadt Kabbalismus et Pantheismus S. 112.

[3]) Diese Unterscheidung machen Vitringa, Meyer, Buddeus und Wolf. (Siehe besonders des Letztern Diss. de Atheismi falso suspectis).

[4]) Kurze Fragen aus der Philosophischen Historie (Ulm 1733) Th. 4. S. 928; vgl. אורי נורם (herausgegeben von Dr. Julius Fürst, Leipzig 1840) Cap. 27. und Anhang S. 91.

[5]) Cabbala impura; so nannten sie alle die nach Anleitung der neuen Commentare entworfenen kabbalistischen Systeme.

Allein wir werden ſehen, daß trotzdem die Eintheilung in eine Cabbala pura et impura, wenigſtens in Bezug auf die Emanation, der Wahrheit ſehr nahe kommt.[1]) Wir haben nämlich ſchon aus Obigem erſehen, daß der Fundamentalſatz des ganzen kabbaliſtiſchen Syſtems der bekannte Spruch: ex nihilo nihil, ſein ſoll. Fragen wir uns nun, ob dieſer Vorderſatz in irgend einem Hauptwerke der Kabbala mit deutlichen Worten vorgetragen wird, ſo müſſen wir dieſe Frage entſchieden verneinen. Nicht nur wird das Gegentheil

---

[1]) Dieſe Eintheilung iſt übrigens nicht von Chriſten allein gemacht worden, auch viele jüdiſche Gelehrte kamen auf dieſen Gedanken. Folgendes ſagt רשל"ה R. G. A. Nr. 98: דע אהובי חדשים מקרוב באו ורוצים להיות מכת המקובלים וממדרשי הנעלמים ומחולשת הראות לא יביטו באור הזוהר כו' ולא ידעו מוצאו ומובאו. Ebenſo äußert ſich חות יאיר in ſeinen שו"ת Nr. 4.: האחרונים מביאים מאמרים מזוהר ומספר יצירה ומבארים כפי שיקול דעתם בלא קבלה מרבותם, לבן תרחיק הספרים ההם. Auch der Verf. der אגרות החמודות macht in Bezug auf Metempſychoſe einen Unterſchied zwiſchen ältern und neuern Kabbaliſten. So ſagt auch R. Chajim Vital in ſeiner Vorrede zu אוצר החיים (m. s.): כל הספרים שאחר הרמב"ן אל תסמוך עליהם (S. Anhang zu ארי נוהם, ed. Fürſt, S. 95.). Dazu kommt noch, daß dieſe modernen Kabbaliſten oft gar kein Hehl daraus machen, wie ſie über die weſentlichſten Punkte ungewiß und ſchwankend ſind. Corduero bekämpft alle ſeine Vorgänger. Nach Corduero wird Kandia (Del Medigo) von E. Levita, dieſer wieder von R. Chajim Cohen angegriffen. Mit Recht bemerkt ſchon Ari Nohem Cap. 14. daß man ſich von dem Namen Kabbala (Tradition) und den Aeußerungen Mehrer (z. B. רמ"ג גבאי und תולעת יעקב), daß Nichts aus eigener Forſchung hinzugefügt werden darf, nicht beirren laſſen möge, da wir oft das Gegentheil vor Augen haben. Er hätte noch hinzufügen können, daß Reccanati in טעמי מצות 3 a. (wenn auch nur in Bezug auf Begründung der Geſetze) ein Verfahren anempfiehlt, welches geeignet iſt, das traditionelle Gepräge gänzlich zu verwiſchen: בכל דבר שבתורה שתוכל להעלות הדבר אל דבר עליוני ממנו העלהו ואז טוב לך ואעפ"י שלא קבלת מפי מקובל ולא ראית בספרי החכמים.

im Sefer Jezira ausdrücklich gelehrt;[1]) nicht nur wird im Sohar an mehrern Orten auf eine absolute Schöpfung hingewiesen[2]): sondern selbst die mehrsten Commentatoren

[1]) Liber creationis Cap. II. Miſchna V.: עשה את אינו ישנו. (Siehe noch unten).

[2]) Vgl. z. B. Th. 1. Bl. 2 a.: בשעתא דסתימא דכל סתימין רא איהו נהורא; בעא לאתגליא עבד ברישא כו'; Bl. 31 a. 32 b.: דהא קדם דברא דיוקנא דברא קבה בקדמיתא וכו'; 2. Th. 42 b.: בעלמא הוה הוא יחידאי כו'. Dieſe Stellen werden unten vollſtändiger angeführt und erklärt werden. Franck behauptet zwar (S. 156.) das Gegentheil, allein ganz ohne Begründung. Der Schatten von Beweis, den er dort anführt, daß nämlich der Sohar*) auch den zweiten Theil des Spruches: ex nihilo nihil, gelten läßt, und ebenſo wenig an eine abſolute Vernichtung als an eine Schöpfung im gewöhnlichen Sinne glaubt, iſt kraftlos. Um die Lehre von der Metempſychoſe einleuchtend zu machen, ſagt uns dort nämlich der Sohar blos, daß darin eben die Größe des Schöpfers beſtehe, nichts in der Welt verloren gehen, ſondern alles Verderbte allmälig wieder in den frühern, beſſern Zuſtand übergehen zu laſſen: אי זכה האי רוח עתידא דתיב כמלקדמיה זבאה איהו . . . יתתקן בהאי גופא קדמאה ועל אלין כתיב אלה לחיי עולם כו' . . . ואלין אינון גבורן עילאן דמלכא קדישא ולא אתאביד כלום (Man ſieht, beiläufig geſagt, daß der Sohar die Metempſychoſe mit dem Dogma der Auferſtehung gewiſſermaßen in Beziehung ſetzt). Dies beweiſt aber keineswegs, daß Gott nicht, wenn es ſein Wille iſt, die Dinge auch vernichten könne; im Gegentheil könnte ſogar aus der Bedingung אי זכה „Wenn er es werth iſt" auf die Vernichtung der Unwürdigen geſchloſſen werden.**) Noch weniger aber ſchließt dies die göttliche Macht aus, neue Schöpfungen aus dem Nichts hervorrufen zu können. Es iſt ja überhaupt dort nicht von den Dingen im Allgemeinen, ſondern blos von den menſchlichen Seelen die Rede. Hr. Franck glaubt zwar aus dem Umſtande, daß der Greis, welcher jene Lehre vorgetragen, von den Schülern Ben Jochai's mit den Worten unterbrochen wurde: „O Greis, was haſt Du gethan? O daß Du geſchwiegen hätteſt!" auf das Geheimnißvolle und Gewagte, das jenes Dogma en-

*) 2. Th. Bl. 100 b.

**) In der That ſpielt del Medigo in ſeinem bekannten Briefe (an Serach ben Nathan) auf eine kabbaliſtiſche Lehre an, die von der Auswurzelung ſündhafter Seelen handelt. S. Geiger's Melo Chofnajim hebr. Th. S. 6. Z. 12, deutſch. Th. S. 3. Z. 11. und Anmerkungen §. 1. Nr. 12.

ſprechen den Grundſatz: ex nihilo nihil, niemals aus, vielmehr reden auch ſie häufig von einer Schöpfung aus Nichts.[1]) Es darf nun zwar nicht unbemerkt bleiben, daß einige moderne Kabbaliſten die Worte מאין ליש aus ihrem buchſtäblichen Sinne herausnehmen und ihnen eine andere Bedeutung unterſchieben; aber eben die Erſcheinung, daß ſie alle bei dieſem Ausdrucke bleiben und ihn nur nach ihrer Auffaſſung deuten wollen, beweiſt, daß ſie hier von der urſprünglichen Kabbala ſich entfernen. Sehen wir nur, wie abweichend ihre Ausdrucksweiſe in Beziehung auf dieſe Deutungen ausfällt, obwohl ſie vielleicht nur eins und daſſelbe lehren wollen. Der Einzige, der ausdrücklich lehrt, daß aus Nichts auch Nichts entſtehen könne, iſt Abraham ben Dior,[2]), aus deſſen Commentar zum Sefer Jezira Franck[3]) Folgendes citirt: »Wenn behauptet wird, daß alle Dinge aus Nichts entſtan-

halten müſſe, ſchließen zu können. Aber dieſe Unterbrechung wird dort auch in der Folge — wo der Redefluß bereits auf ganz andern Gedanken geführt und des ebenerwähnten mit keiner Sylbe mehr gedacht wird — und zwar faſt immer in denſelben Ausdrücken, häufig wiederholt, was uns beweiſt, daß blos die Veröffentlichung der geheiligten Geheimniſſe der Seelenwanderung es war, was die Schüler ſo aufregte.

[1]) Vgl. z. B. ſo manche Stellen in Loria's kabbaliſtiſchen Gebeten. So kommen in תפלה ליום הששי die Worte vor: ובראּ עולמו מאין ליש בששה ימים, was dort mehrmals wiederholt wird. (Auch in dem bekannten תפלת הים heißt es: הממציא יש מאין). Vgl. noch die Worte Reccanati's in פי' התפלות (35 b.): העונה אמן מודה על חידוש העולם ברצון הבורא, ושהעולם מתקיים במאמרו, וישיבהו לתהו ובהו, ושליט על כל ראשון ואחרון יתי שמו. Auch in dieſen Worten müſſen wir, wenn wir ihnen nicht Gewalt anthun wollen, die Lehre von der abſoluten Schöpfung erkennen.

[2]) Es iſt dies nicht der berühmte, ältere Abraham ben Dior (ראב"ד), ſondern ein Commentator des 14. Jahrhunderts, von dem ſchon Verf. (Vorrede S. 7.) ſagt, daß er ſeine kabbaliſtiſchen Kenntniſſe mit allem dem, was er von der griechiſchen Philoſophie gewußt, vermengte.

[3]) S. „Kabbala" Seite 155.

den ſind, ſo meint man nicht das Nichts in ſeiner eigentlichen Bedeutung — denn nie kann Etwas aus Nicht-Etwas entſtehen — ſondern das Nichts, das weder durch ſeinen Grund, noch durch ſeine Eſſenz begriffen werden kann; es iſt, mit einem Worte, die Urſache der Urſachen.« Bei Andern finden wir dies nicht mehr ſo ausdrücklich, doch wird unter mancherlei Formen häufig darauf angeſpielt. So ſagt der Verf. des אור נערב: Die Krone heißt das »Nichts,« weil ſie uns völlig unbegreiflich, die Weisheit aber heißt »Etwas,« weil wir, wenn auch keinen klaren, doch wenigſtens einen dunkeln Begriff von ihr haben. [1]) Auf eine etwas verſchiedene Weiſe ſprechen noch hierüber einige Schüler Loria's [2]): »Durch die Selbſt-Concentration Gottes (צמצום),« ſagen ſie, »iſt der Raum oder die Urluft entſtanden, dieſe iſt in Betracht gegen das En-Sof eine Privation, ein Unding (אין), und dieſes אין iſt die Grundlage der Welten.« [3]) Außer

[1]) חכמה מבחר נקרא יש מאין מפני שהכתר אין אנו משיגים כלל ובחכמה יש קצת ישות באדם שאומר כמדומה שיש דבר אבל אינו ברור לי (Th. 6. §. 7.). Was hier von der Krone geſagt wird, ſcheint Abraham ben Dior auf das En-Sof ſelber zu beziehen. [S. unten unſere Darſtell. d. Syſtems, wo ganz andere Gründe für die Bezeichnung der Krone durch אין gegeben werden].

[2]) Siehe צוף נובלות (London תקנד) Cap. I. über אין. Es muß hier jedoch gleich bemerkt werden, daß dieſes Werk, welches eine Art Auszug aus נובלות חכמה des קנדיאה bildet, ſo wie קנדיאה ſelbſt, häufig angegriffen wird.

[3]) Etwas ungenau iſt die Angabe Buckers l. c. pag. 861. (S. Note k. und y.), nach welcher das אין die Materie bezeichnet. Allerdings verſtehen jene Kabbaliſten unter „Nichts" die oben beſprochene Privation, doch iſt dieſe Privation (die eigentlich nur im Verhältniß zum En-Sof ſo genannt wird) ihnen nicht gleich Materie, ſondern indem ſie, wie weiter noch zu erörtern, eine ſtufenweiſe Entwickelung der Dinge ſtatuiren, iſt ihnen die Materie der niedrigſte Schöpfungs- oder Emanationsgrad, oder, wie ſie ſich ausdrücken, die ſtärkſte Verdunkelung des ausfließenden Lichtes, der condenſirte, faßbare Stoff.

dieſen und noch einigen wenigen Commentaren ſchweigen die mehrſten übrigen gänzlich über dieſen wichtigen Punct, was eine Uebereinſtimmung mit dem allgemeinen jüdiſchen Glaubensbewußtſein vorauszuſetzen ſcheint; viele andere ſprechen ſich geradezu für eine unbedingte Schöpfung aus. Wir fragen nun: was bewog jene Commentare den Worten יש מאין eine von ihrem Wortſinne abweichende Deutung zu geben? Ja wir fragen noch mehr: woher kommt es, daß ungeachtet die Urtexte und die mehrſten Commentare eine Schöpfung aus Nichts theils geradezu lehren, theils doch nicht in Abrede ſtellen, und Wenige nur, wie wir geſehen, einen andern Weg einſchlagen, woher kommt es, fragen wir, daß dennoch der Grundſatz: ex nihilo nihil, allgemein [1]) als Vorderglied der Kabbala aufgeſtellt wird? Die Beantwortung dieſer letzten Frage iſt leicht. Man ſchloß nämlich ſo: Die Kabbala lehrt einen Ausfluß aller Dinge aus Gott (Emanation, אצילות). Dieſe Lehre kann aus keinem andern Grunde hervorgegangen ſein, als weil man nicht begreifen konnte, wie das Nichts aus dem Stande ſeines Nichtſeins in den Stand der Weſenheit habe kommen können. Der Satz: »Aus Nichts wird Nichts« muß den Kabbaliſten alſo mit allen ſeinen Conſequenzen als feſte Grundregel gegolten haben, und wir haben daher die etwa dawiderſprechenden Stellen für uneigentlich zu erklären und müſſen uns Mühe geben, ſie mit dieſem Fundamentalſatz in Einklang zu bringen; wie dies ſich in der That Viele haben angelegen ſein laſſen. [2]) Ohne uns aber lange bei der Frage aufzuhalten, ob uns dies wirklich überall gelingen werde, fragen wir nur: wird denn

[1]) Namentlich von chriſtlichen Gelehrten.

[2]) Siehe Morus, Helmont, Wachter und Brucker an den angeführten Orten.

aber die Lehre von der Emanation, aus welcher alles Uebrige gefolgert werden ſoll, in den Texten deutlich vorgetragen? Hier ſind wir nun auf dem Punkte angelangt, wo wir einen Unterſchied zwiſchen alter und neuer Kabbala ſtatuiren müſſen. Wir behaupten nämlich, daß weder das Buch Jezira noch der Sohar von einer Emanation — namentlich in dem Sinne, wie ſie chriſtliche Philoſophen und Hiſtoriker genommen [1]) — etwas gewußt; wenigſtens nöthigen uns die Texte jener Bücher nirgends zu einer ſolchen Annahme. [2])

Ehe wir aber an eine Darſtellung des Syſtems des Sohar gehen, liegt uns noch die Beantwortung der erſten, jetzt um ſo ſtärker hervortretenden, Frage ob, was nämlich jene modernen Kabbaliſten bewogen haben könne, uns den Geſichtspunkt zu verrücken, aus welchem wir dieſes Syſtem — wie es uns in den ältern Schriften vorliegt — betrachtet haben würden. Folgendes dürfte uns vielleicht einigen Aufſchluß geben. Nirgends wird im Sohar in Bezug auf Gott in ſeinem Verhältniſſe zur Welt ein klares, zuſammenhangendes Ganze vorgetragen, aus welchem uns deſſen Gedanken über dieſen wichtigen Gegenſtand ungetrübt entgegenleuchteten. Was über dieſe Materie in dem Buche des Geheimniſſes, wie in der Idra Rabba und Sutta geſprochen

[1]) Eine Auffaſſung, welche übrigens, wie wir geſtehen müſſen, von der Darſtellung moderner Kabbaliſten ſehr begünſtigt wird.

[2]) Dem Einwurfe, der uns hier gemacht werden könnte, daß nämlich, wie Vf. S. 79. citirt, ſchon R. Saadia (im 9. Jahrh. in ſeinem Angriffe auf das kabbaliſtiſche Syſtem von dieſem geſagt haben ſoll, es ſtelle den Grundſatz auf: „Aus Nichts wird Nichts“ und lehre darum die Emanation (לא קבל שכלם היות דבר לא מדבר והאמינו כי ברא האל הדברים מן עצמו), iſt von uns bereits oben (S. 71.) auf eine befriedigende Weiſe (indem nämlich dargethan wurde, daß Saadia hiermit gar nicht die Kabbaliſten meint) begegnet worden.

wird, iſt in unauflösbare Räthſel gehüllt, oder doch in ſo ſeltſame und phantaſtiſche Allegorien eingekleidet, daß ſie den verſchiedenartigſten, conträrſten Meinungen zum Stützpunct dienen können. [1]) In den übrigen Theilen des Sohar iſt zwar der Vortrag etwas deutlicher, allein die Ideen ſind, wie geſagt — ob abſichtlich oder nicht, laſſen wir dahin geſtellt — ſelten zuſammenhängend, vielmehr gewöhnlich in kleine, an verſchiedenen Orten angebrachte, wie zufällig hingeworfene Bemerkungen zerſplittert. Die Commentatoren ſuchten nun einen Zuſammenhang in die zerſtreuten Theile der Kabbala zu bringen und dieſe ſyſtematiſch zu ordnen, was ihnen auch meiſt an ſolchen Stellen, deren Sinn durch emſiges Forſchen ſich ermitteln läßt, gelungen. Schwieriger war dies jedoch bei den allegoriſchen Beſchreibungen der Idra's, durch deren Labyrinth kein Leitfaden uns führt, es war daher natürlich, daß ſie in ihre Darſtellungen — vielleicht oft ſich ſelbſt unbewußt — ihre eigenen Ideen, [2]) oder was ſie von den Philoſophemen anderer Nationen gewußt, [3]) mit aufgenommen haben. Kommen wir nun be-

---

[1]) Luria geſteht offen ein, (Abhandl. 1. Cap. 2. der Deruſchim), wie die Alten oft ſo verblümt und verdeckt geſchrieben, daß ſich der wahre Sinn ihrer Worte nicht mit Gewißheit errathen läßt.

[2]) Dies war beſonders in der Luria'ſchen Schule der Fall, welche mit eigenen Grübeleien das kabbaliſtiſche Syſtem ſehr bereicherte. Vielleicht iſt es auch dieſe Art von Selbſtſtändigkeit, die ihr einen ſo großen Ruf verſchaffte, daß ihr ſelbſt die mehr philoſophiſche Schule Corduero's in der herrſchenden Meinung nachſtehen mußte. — Zu ſolchen neuen Ideen gehört namentlich auch die Concentrationslehre, buchſtäblich aufgefaßt; doch werden wir noch weiter unten ſehen, daß dieſes Dogma nicht von allen Kabbaliſten auf gleiche Weiſe ausgelegt wird.

[3]) So z. B. ſagt uns ſchon Verf. (Vorrede S. 17.) von Irira, daß er nicht blos die neuern Lehren der Iſaac Luria'ſchen Schule an die Stelle der wahren Principien der Kabbala geſetzt, ſondern dieſe

ſonders zur Schöpfungslehre. Einige mit dieſem Dogma zuſammenhangende Theorien, wie z. B. die Lehre vom Adam Kadmon, den Seſirot und den vier Welten werden im Sohar etwas weniger verblümt vorgetragen. Dieſe Stellen waren es daher zunächſt, an die die Commentare ſich gemacht, um wo möglich in ihnen auch den Schlüſſel zu den metaphoriſchen Sätzen in den Idra's und dem Buche des Geheimniſſes zu finden. Da nun aber dieſe Lehren, [1]) wie ſie im Sohar vorgetragen werden, mannigfache Analogien — ob nur ſcheinbare oder wirkliche, mag dahingeſtellt bleiben — mit Principien aus verſchiedenen Syſtemen der griechiſchen Philoſophie (z. B. den Zahlen des Pythagoras, den Ideen Plato's und vielen Lehren der Neuplatoniker [2]) darbieten, ſo dienten jene Syſteme vielen Commentatoren als Leitfaden, um ſich in dem kabbaliſtiſchen Irrgarten zurechtfinden zu können. Doch begnügten ſie ſich meiſt nicht mit dieſen aufgefundenen Analogien, vielmehr trugen ſie die aus jenen Syſtemen geſchöpften Vorſtellungen in alle Principien und Lehrſätze der Kabbala und ſelbſt in ihre Unterſuchungen über

auch noch durch Beimiſchung fremder Gedanken aus der griech. und arab. Philoſophie entſtellt habe. (Vgl. Irira's eigene Worte (שער השמים מב פפו): תביט ותראה כי הרב ראק*) ישתמש מטענות הפילוסופים לקיים ולהעמיד האמת המקובלת באשר אנכי עושה עם מאמרי פלאטון והנמשכים אחריו במה שיאמרו האמרו המקובלת (עיי' התורה והפלוסופיא .49). Auch Corduero hat — wie wir bereits oben (S. 8—13.) darauf hingewieſen — gewiſſe Vorſtellungen aus der peripatetiſchen Schule in ſeinen Commentar aufgenommen. Es wird übrigens noch weiter unten davon die Rede ſein.

[1]) Namentlich die Lehren über die Seſirot, die Schöpfungsſtufen, die Entſtehung der Materie ꝛc.

[2]) Siehe weiter unten, wo auch über die Verwandtſchaft mancher (namentlich moderner) kabbaliſtiſchen Ideen mit denen der Gnoſtiker geſprochen wird.

*) Soll vielleicht heißen: רמק?

die dunkeln und abſtruſen Beſchreibungen der Idra's mit hinüber. Was Wunder alſo, daß ſie in jenen Allegorien alles das fanden, was ſie ſelbſt mitgebracht und faſt unbewußt hineingetragen hatten. Hiermit erhielt aber auch ihr kabbaliſtiſches Syſtem eine antijüdiſche Richtung. Nach Anleitung dieſer modernen Kabbaliſten entwarfen ſich dann auch die chriſtlichen Philoſophen ihre Syſteme der Kabbala. Dieſe Letztern blieben aber in der Regel auch hierbei noch nicht ſtehen, ſondern verfolgten die vorgefundenen Lehren bis zu ihren letzten Conſequenzen und erhielten ſo ein völlig pantheiſtiſches Syſtem, das die Welt für den entwickelten Gott anſieht — der wunderlichen Hypotheſen eines Morus und Helmont gar nicht zu gedenken. [1])

Daß aber auch unſer Verfaſſer, dem doch reinere Quellen zu Gebote ſtanden, die er in der That oft ſehr trefflich benutzt, bei dem ſogenannten Emanationsprincip ſich mit rückhaltloſem Vertrauen auf die Commentatoren ſtützt, ſelbſt da, wo ihre Interpretationen auf jene Räthſel und Allegorien ſich beziehen, verdient um ſo mehr gerügt zu werden, als er ſelbſt ſo häufig gegen die Commentare und ihre Vermengung fremder Anſchauungen mit den wahren Principien des Sohar zu Felde zieht. Noch auffallender aber iſt's, daß Verfaſſer in Anſehung der unter den Commentaren ſelbſt verſchiedenen Meinungen über die Seſirot [2]) ſich für die Corduero's ent-

[1]) Nach Erſterm ſtellt die Kabbala die Theilbarkeit des göttlichen Weſens als einen ihrer Fundamentalſätze auf. Nach dem Andern läßt ſie die materielle Welt aus lauter gefallenen, von Gott ausgehauchten und erſtarrten Geiſtern beſtehen. Beide Syſteme ſind von Wachter im „Spinozismus im Judenthume" (p. 234. ff.) und im Elucidarius cabbalisticus (Cap. 3. §. 7.) gründlich widerlegt worden.

[2]) Dieſer berühmte kabbaliſtiſche Streit, „ob die Seſirot zum Weſen Gottes gehören, oder blos Werkzeuge ſeiner Macht ſind" (עצמות או כלים), wird unten ausführlich beſprochen und beleuchtet werden.

ſcheidet und ſie für die hiſtoriſch richtigſte ausgiebt, ohne uns darüber einen genügenden Nachweis zu geben. Er bleibt übrigens auch hierbei nicht ſtehen, ſondern auf dieſen Principien fortbauend, erkennt er in der Kabbala auch die Vorderglieder der neueſten Philoſophie; ſo findet er in dem kabbaliſtiſchen אין die Hegel'ſche Lehre vom reinen Sein, in den drei erſten Seſirot und in einigen andern Lehrſätzen des Sohar das abſolute Identitätsſyſtem und läßt endlich die Kabbala an die Stelle eines freien Schöpfers und Urhebers der Dinge die Idee einer allgemeinen, ewig ſich ſelbſt nach den unveränderlichen Geſetzen der Idee entwickelnden und manifeſtirenden Subſtanz ſetzen.

Wenigſtens hätte uns der Verfaſſer das von ihm entworfene Syſtem der Kabbaliſten nicht geradezu für das des Sohar ausgeben ſollen, da es in der That ſich nicht durch eigene Kraft halten kann, vielmehr ſeine wichtigſten Puncte theils auf der zweifelhaften Ausdeutung dunkeler Stellen beruhen, theils in dem Kredite einiger Commentare ihre Stütze ſuchen müſſen.

Sehen wir jetzt noch auf das bei obgedachten Commentaren in Feſtſtellung ihrer eigenen Begriffe ſich kundgebende Schwanken, einerſeits zwar eine natürliche Folge des ſchwierigen Unternehmens, unentwirrbare Knäuel auflöſen zu wollen, andererſeits aber auch, weil ſie fühlten, daß ſie durch ihre Interpretationen vom Glauben ſich entfernen, und daher oft ſich zu orientiren und in die Heerſtraße wieder einzulenken ſuchten.

So haben wir oben gehört, daß ſelbſt der am meiſten des Atheismus verſchriene Irira ſich in Bezug auf die Emanation auf eine ſyncretiſtiſche Weiſe äußert. Eine ähnliche

Richtung ſchlägt offenbar auch Corduero ein. [1]) Doch frägt es ſich, ob ſie bei allem dem ſich von dem Vorwurfe gänzlich befreien können, entweder die Welt mit Gott identificirt oder eine Art Theilbarkeit des göttlichen Weſens behauptet zu haben. Jedenfalls iſt das Emanationsſyſtem, wie ſie es uns dargeſtellt, den gewöhnlichen Begriffen der jüdiſchen Theologie gänzlich zuwider.

Es verdient hier jedoch bemerkt zu werden, daß die in Rede ſtehenden Commentare längſt einen gewandten Apologeten gefunden. Syrbius in Diss. de origine atheismi p. 22. ff. bemüht ſich nämlich nachzuweiſen, daß die auf Emanation Bezug habenden Stellen in Luria, Cordüero und Irira nicht eigentlich zu nehmen ſind, indem dieſe Kabbaliſten keineswegs an ein Verbundenſein Gottes mit der Welt in dem Sinne, wie dies gewöhnlich verſtanden wird, gedacht, daß ferner das Wort אצילות nicht eine Mittheilung des göttlichen Weſens, vielmehr eben den Begriff der Hervorbringung aus Nichts bezeichne. Er führt in der That mehre Sätze aus dieſen Commentaren an, die ſeiner Erklärung entſprechen. So ſoll namentlich Irira das Wort אצילות durch construere de non esse in esse erklären. [2]) Zwar

[1]) Vgl. Franck's Kabbala S. 133. — Uebrigens macht ſchon Wachter im Elucidarius cabbalisticus auf ähnliche Ausdrücke aufmerkſam, und bauet darauf nach ſeiner Weiſe die Vertheidigung dieſes Syſtems. „Nirgends," ſagt er, „identificiren die Kabbaliſten die Welt mit dem En-Sof, ſondern immer nur mit dem Adam Kadmon." (ibid. 7. p. 30. ff.)

[2]) Wir können zwar die Bemerkung nicht unterdrücken, daß Irira ſich ſehr oft in Widerſprüche verwickelt und mit ſeinen Bezeichnungen hin und her ſchwankt, daher freilich auf dieſe Autorität an ſich kein großes Gewicht zu legen wäre. Allein ſowohl die Art, wie der Ausdruck אצילות in den ältern kabbaliſtiſchen Schriften gebraucht wird, als auch die Etymologie dieſes Wortes ſprechen hier für Irira. Siehe weiter unten über עולם האצילות.

iſt nun dieſe Apologie, wie geſchickt immerhin unternommen, keineswegs zu überſchätzen, da es uns ſchwerlich gelingen dürfte, alle Stellen in dieſen Commentaren mit einer ſolchen Erklärung in Einklang zu bringen; doch geht wenigſtens ſo viel daraus hervor, daß der Emanationsbegriff der Kabbaliſten im Ganzen auf ſchwankenden Füßen ruht, da dieſes Princip ſelbſt von den gedachten Commentaren nicht ausdrücklich und mit deutlichen Worten vorgetragen wird und daher zu abweichenden Auslegungen Veranlaſſung gegeben. Dahin gehört auch, was die modernen Kabbaliſten über die ſubordinirten Welten בריאה יצירה, עשיה geſprochen. Hier bedienen ſie ſich durchgängig ſolcher Ausdrücke, die auf eine Schöpfung aus Nichts hinweiſen, weshalb wirklich bei vielen Gelehrten der Gedanke entſtand, daß die Kabbaliſten nur die höchſte Welt (עולם האצילות) als einen Ausfluß Gottes betrachten, hingegen in den übrigen Welten (בריאה, יצירה, עשיה), welche, beiläufig geſagt, den Geſammtnamen עולם הפירוד führen, eine Schöpfung aus Nichts gelten laſſen; [1]) eine Anſicht, welche von andern Gelehrten nur aus dem Grunde verworfen wird, weil ſie dem vorgeblichen Fundamentalſatz der Kabbala »Aus Nichts wird Nichts« entgegen ſei.

Eine noch größere Schwierigkeit hat den Erklärern ſeit

[1]) Buddeus Einl. in die Geſch. jüd. Philoſoph. p. 375, Basnage Histoire des Juifs l. III. ch. 8. §. 9. ff. — Auch Irira lehrt dies ausdrücklich (שער השמים מאמר ה' פו"ן). Was Brucker hierüber (l. c. p. 865.) bemerkt, daß dieſe Schöpfung nicht auf das Weſentliche der drei Welten, ſondern blos auf die Materie ſich beziehe, welche, weil ſie eben nur eine Art Privation ſei, durch Schöpfung aus Nichts bezeichnet werde, iſt augenſcheinlich eine Wortverdrehung und verdient nicht weiter beachtet zu werden. Dagegen iſt es klar, daß ſich Irira hiermit eine Inconſequenz zu Schulden kommen läßt, wie dies dieſem Gelehrten öfters zu gehen pflegt.

langer Zeit der Umſtand verurſacht, daß die Kabbaliſten den Adam Kadmon (den erſten Ausfluß) oft ſchlechthin eine Creatur (נברא) nennen, was das ganze Emanationsſyſtem umzuſtürzen droht, auch hierfür wußte man keinen andern Ausweg als das Wort נברא für uneigentlich zu erklären, ſo daß es mit dem Begriffe נאצל harmoniren könne. [1])

Aus allem Obigen geht klar hervor, daß wir auch in den erwähnten neuern Kabbaliſten durchaus nicht die Einheit der Subſtanz mit unzweideutigen Worten ausgeſprochen finden, vielmehr viele ihrer Ausdrücke das Gegentheil darzuthun ſcheinen. Wir mögen uns alſo in der Auffaſſung dieſer Commentare zu welcher Seite immer hinneigen, ſo müſſen wir einen großen Theil ihrer Bezeichnungen für uneigentlich erklären. Darin liegt aber zugleich die größte Rechtfertigung derſelben. Denn entweder ſind ſie in der That weit entfernt die Emanation, im gewöhnlichen Sinne dieſes Wortes, zu lehren, indem ſie darunter vielmehr die Schöpfung, und zwar auf die Weiſe, wie wir dieſe Schöpfungstheorie noch weiter unten aus dem Sohar entwickeln werden, verſtehen, und ſind dann die anſcheinend dagegen ſprechenden Ausdrücke in ihren Werken theils uneigentlich und allegoriſch zu nehmen, theils auch als ſtehende Kunſtwörter fremder Syſteme zu betrachten, welche ſich, man möchte ſagen, ihnen ſelbſt unbewußt, in ihren Vortrag eingeſchlichen haben. Oder aber dieſe Letztern bezeichnen ihre wirkliche Meinung, welche ſie jedoch in der unſchuldigſten Abſicht, d. h. ohne das Gefährliche der Conſequenzen, die aus ſolchen Prämiſſen nothwendig für den Glauben erwachſen müſſen, völlig zu überſchauen, vorgetragen, was ſowohl aus ihrem ſichtbaren Streben ihre Ideen möglichſt

[1]) Wachter, Syrbius u. A.

dem Buchſtaben der Schrift adäquat zu machen, zu entnehmen, als es auch bei dieſen Commentatoren, welche, ihre ganze Lebenszeit zwiſchen Halacha, Agada und Kabbala theilend, den ſtrengphiloſophiſchen Disciplinen nur geringe Zeit widmen und daher auch ſchwerlich in die Tiefen eines Syſtems eindringen konnten, leicht erklärlich iſt. [1]) Daß wir aber, wenn von Beſchuldigungen des Atheismus die Rede iſt, beſonders da, wo dieſer nicht offenbar ausgeſprochen, ſondern blos aus den Conſequenzen eines Syſtems hervorzugehen ſcheint, vorzüglich auch die dabei vorherrſchende Abſicht in Anſchlag bringen müſſen, hat ſchon Brucker [2]) bei einer ähnlichen Gelegenheit nicht mit Unrecht bemerkt.

Es erhellt alſo aus dem bisher Geſagten, daß, wenn wir im Folgenden ein Syſtem aus dem Sohar aufzuſtellen verſuchen, das die Lehre von der Emanation nicht zu ihrem Grundprincip hat, es ſogar noch zweifelhaft iſt, ob wir hiermit der wahren Meinung oder, im ſchlimmſten Falle, der wahren Abſicht der mehrgedachten, allerdings berühmten, Commentatoren ſo ſchroff entgegentreten, als man vielleicht glauben könnte; jedenfalls beruht unſere Abweichung nur auf der ſubtilen Unterſcheidung zwiſchen Emanation und Schöpfung, indem wir es hier wiederholen und weiter noch mehr begründen werden, daß dieſes Princip von den Commentatoren — wenn es ihnen anders als Prämiſſe gegolten — keineswegs, wie dies von chriſtlichen Darſtellern und jetzt auch vom Verfaſſer behauptet wird, bis zu ſeinen letzten Conſequenzen

[1]) Dies iſt freilich nur in Bezug auf die Commentare der Fall, wohingegen wir oben in Anſehung der Verfaſſer der Originalwerke der Kabbala einen ſolchen Gedanken als höchſt unwahrſcheinlich zurückgewieſen.

[2]) A. a. O. pag. 941.

verfolgt wurde, oder, um deutlicher zu reden, sie hatten nie die Idee, die Welt schlechthin für den entwickelten Gott anzusehen, oder, wie Verf. mit noch größerer Schärfe, in der Ausdrucksweise der neuesten Philosophie, sagt: an die Stelle eines schöpferischen Gottes eine allgemeine, sich selbst unter unzähligen Gestalten, deren höchste die menschliche ist, nach den unveränderlichen Gesetzen der Idee entwickelnden und manifestirenden Substanz zu setzen. [1])

[1]) In der That hat das kabbalistische System von den meisten Darstellern keine so durchaus pantheistische Richtung erhalten, als vom Verf. „Die Welt," sagen sie, „ist die Offenbarung der Gottheit, nicht nach ihrem innern verborgenen Wesen, sondern in ihrer sichtbaren Herrlichkeit. Gott ist Alles und Gott ist Nichts von allem dem, was nicht Gott ist. (zur Welt gehört. *) Die Welt kann nicht ohne Gott, wohl aber Gott ohne die Welt bestehen. **) Gott ist das vollkommenste Wesen, der Inhaber aller Weisheit und Glückseeligkeit, und hat, wie dem Menschen Willensfreiheit, so der Welt eine von sich unterschiedene Selbstständigkeit gegeben. Die Welt ist nicht von Ewigkeit her, sondern hat ihren Anfang durch den freien Willen Gottes genommen." ***) Man könnte das System der modernen Kabbalisten — nach diesen Darstellungen aufgefaßt — einen geläuterten Pantheismus ****) nennen. Die Kabbala anerkennt zwar nach ihnen eine der Welt zum Grunde liegende Wesenheit Gottes, erhebt sich aber anderntheils auch zu dem Begriffe eines vollkommensten, mit Selbstständigkeit und vernünftiger Absichtlichkeit handelnden Wesens, oder, mit andern Worten, zu dem Begriffe der freien Persönlichkeit Gottes, welcher der Welt und den Menschen eine von sich verschiedene Selbstständigkeit gegeben hat. *****) Indem sie nun zugleich die Willensfreiheit und Perfectibilität des Menschen aufrecht erhalten und die

*) Hieranf legt Peter Beer l. c. S. 57. großes Gewicht, um die Kabbala vom Pantheismus zu unterscheiden.

**) Dies hält Freystadt l. c. Th. 3. Cap. 2. nicht mit Unrecht für einen Hauptunterschied zwischen Kabbalismus und Pantheismus.

***) S. oben (S. 142.) die Aussprüche Luria's, Cordnero's und Irira's; vgl. noch עמק המלך ad init. הבריאה היתה ברצונו הפשוט.

****) Vgl. Mendelssohn's Morgenstunden, 14. Cap.

*****) Selbst diejenigen unter den modernen Kabbalisten, welche die Sefirot-Welt mit der Gottheit identificiren, lassen diese doch von den übrigen Welten (עולם הפירוד) durch eine unausfüllbare Kluft getrennt sein.

Wir könnten hier übrigens noch, wenn es sich um Autoritäten handelte, einige kabbalistische Celebritäten namhaft machen, welche in den wichtigsten Stücken von Cordueros, Luria und Irira völlig abweichen. Doch — dazu wird vielleicht später Gelegenheit sein — jetzt ist es Zeit, die Sohartexte selbst sprechen zu lassen.

Wir fangen damit an, unsere Ansichten über den eigentlichen Streitpunkt, den Schöpfungsbegriff, zu beleuchten und zu rechtfertigen. Dieser Untersuchung, der auch eine Besprechung der vorzüglichsten leitenden Ideen folgt, soll sich dann eine gedrängte Darstellung des ganzen Systems anschließen.

Lösung der menschlichen Aufgabe nicht nur in möglichst gesteigerter Erkenntniß von Gott und seinen Werken, sondern auch vorzüglich in der Erfüllung aller religiösen und moralischen Pflichten setzen; so reducirt sich die Differenz zwischen ihrem Systeme und dem reinen Theismus, *) weit entfernt, auf das Practisch-Moralische zu influiren, blos auf einige subtile Forschungen, welche, obschon von der gewöhnlichen, jüdisch-theologischen Auffassung des mosaischen Monotheismus — nach welchem einerseits ein völliges Unterschiedensein Gottes von der Natur gelehrt, andererseits jede, wenn auch nur rein intelligible Vielheit in Gott als Polytheismus verworfen wird **) — abweichend, doch im Ganzen mit Religion und Offenbarungsglauben nicht unvereinbar sind. Anders aber verhält es sich mit der Darstellung des Verfassers, die so streng pantheistisch ist, daß sie sich mit dem Monotheismus der Bibel durchaus nicht vereinbaren läßt, namentlich harmonirt der darin herrschende Gottesbegriff nicht mit dem biblischen oder dem irgend einer Religion überhaupt. ***)

---

*) In dem Sinne, welchen Kant diesem Worte giebt.

*) Vergl. תקוני זוהר Suplem. 8.: אנת הוא חד ולא בחושבן; ebenso כתר מלכות des Ben-Gabirol: ולא באחד המנוי und Maimonides Jessode ha-Tora 2. Cap.: שאלו היי הוא וחייו או הוא ודעתו שנים היו שם אלוהות הרבה. Siehe noch חובת הלבבות שער היחוד.

**) „Unter dem Begriffe von Gott ist man nicht etwa blos eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber aller Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt, welcher Begriff auch allein uns interessirt." Kant, Kr. d. r. V. 7. Aufl. S. 609.

langer Zeit der Umſtand verurſacht, daß die Kabbaliſten den Adam Kadmon (den erſten Ausfluß) oft ſchlechthin eine Creatur (נברא) nennen, was das ganze Emanationsſyſtem umzuſtürzen droht, auch hierfür wußte man keinen andern Ausweg als das Wort נברא für uneigentlich zu erklären, ſo daß es mit dem Begriffe נאצל harmoniren könne. [1])

Aus allem Obigen geht klar hervor, daß wir auch in den erwähnten neuern Kabbaliſten durchaus nicht die Einheit der Subſtanz mit unzweideutigen Worten ausgeſprochen finden, vielmehr viele ihrer Ausdrücke das Gegentheil darzuthun ſcheinen. Wir mögen uns alſo in der Auffaſſung dieſer Commentare zu welcher Seite immer hinneigen, ſo müſſen wir einen großen Theil ihrer Bezeichnungen für uneigentlich erklären. Darin liegt aber zugleich die größte Rechtfertigung derſelben. Denn entweder ſind ſie in der That weit entfernt die Emanation, im gewöhnlichen Sinne dieſes Wortes, zu lehren, indem ſie darunter vielmehr die Schöpfung, und zwar auf die Weiſe, wie wir dieſe Schöpfungstheorie noch weiter unten aus dem Sohar entwickeln werden, verſtehen, und ſind dann die anſcheinend dagegen ſprechenden Ausdrücke in ihren Werken theils uneigentlich und allegoriſch zu nehmen, theils auch als ſtehende Kunſtwörter fremder Syſteme zu betrachten, welche ſich, man möchte ſagen, ihnen ſelbſt unbewußt, in ihren Vortrag eingeſchlichen haben. Oder aber dieſe Letztern bezeichnen ihre wirkliche Meinung, welche ſie jedoch in der unſchuldigſten Abſicht, d. h. ohne das Gefährliche der Conſequenzen, die aus ſolchen Prämiſſen nothwendig für den Glauben erwachſen müſſen, völlig zu überſchauen, vorgetragen, was ſowohl aus ihrem ſichtbaren Streben ihre Ideen möglichſt

[1]) Wachter, Syrbius u. A.

absolut (d. h. als Schöpfung aus Nichts) zu nehmen sei, vielmehr scheint das Vorhandensein einer Ursubstanz,[1]) aus welcher alles Uebrige gebildet worden, aus mehreren Stellen

---

[1]) Von einer Ursubstanz (wir wählen diesen Ausdruck lieber als Urstoff, weil nach der Kabbala diese Substanz nicht stoffischer Natur ist), wird im Sohar unter mannigfachen Bildern und Formen gesprochen. Bald ist's ein Urpunct (נקודה), von welchem nach allen Richtungen hin Linien auslaufen (Th. I. 2. a.); bald eine Urluft (אוירא), die sich nach allen Seiten hin ausdehnt (ib. 16 b.), bald ein saphirner Grundstein (שתיה), dessen Farbe in alle Farben spielt (ib. 71 b.); bald ein Urquell (מקור), aus welchem ein Wasserstrahl hervorsprudelt (Th. 2. 42 b.); bald ein geheimnißvoller Kopf (רישא), aus dessen Schädel ein Alles belebender Thau hervorquillt (Th. 3. 128 b.); bald eine heilige Gestalt (דיוקנא), welcher, in ihrer höchsten Vollendung als Menschengestalt, alle Theile des Weltalls entsprechen (ib. 141 b.); bald ein Teppich (פרסא), in welchen Gott prächtige Figuren einzeichnet (ib. 148 a.); bald wieder ein Urlicht (בוצינא), welches seine Strahlen überall hin versendet (ib. 288 a.) und bald endlich eine erhabene Krone (כתרא), mit der alle Diademe und alle Kronen geschmückt werden (ib. ib. b.). Aber auch ohne Metapher heißt es (Th. I. 15 a.): בהאי ראשית ברא מנו נקודה קדמאה ברא. האי סרזימא כו' (אתפשטותא כו'). (Vgl. auch ib. b.: Alle diese Stellen werden weiter unten ausführlicher erörtert werden, für jetzt wollen wir nur bemerken, daß die gedachten Ausdrücke, obwohl im Wesentlichen synonym, doch jedesmal einen verschiedenen Gesichtspunct angeben, aus welchem die Ursubstanz in ihrem Verhältnisse zu Gott und Welt angesehen wird; daher so mannigfache Bilder, um eins und dasselbe zu bezeichnen; ja der Sohar läßt sogar oft Eines aus dem Andern hervorgehen: so נקודה aus אויר, אויר aus נקודה und sogar נקודה aus נקודה (siehe Th. I. 16 b.). Diese Substanz ist es auch, von welcher es im Buche Jezira (Cap. 1. Satz 5.) heißt: יצר ממש מתהו, wo das Wort תהו die Ursubstanz bezeichnet. Wenn es daher bald darauf heißt: ועשה את אינו ישנו, so will dies blos sagen, daß Gott die Ursubstanz selbst aus dem Nichts schuf, während alles Uebrige aus eben dieser Substanz hervorgegangen. Die Richtigkeit dieser Erklärung erhellt schon daraus, weil sonst die beiden hintereinanderfolgenden Sätze (יצר ממש מתהו und ועשה את אינו ישנו) mit einander in offenem Widerspruche stehen würden.

hervorzugehen. [1]) Allein es unterliegt keinem Zweifel, daß der Sohar auch dieſe Ur- oder vielmehr Mittelſubſtanz — welche er, beiläufig geſagt, aus denſelben Gründen ſtatuirt, aus denen er überhaupt Mittelſtufen annimmt [2]) — nicht als eine ewige, unerſchaffene, ſondern als eine von Gott hervorgerufene anſieht. [3]) So leſen wir: עד לא ברא קב"ה עלמא הוה הוא בלחודוי עד דסליק ברעותי למברי עלמא (Sohar Th. 1. 29 a.). Alſo Gott war vor der Schöpfung allein, er allein iſt ewig, alles Uebrige iſt entſtanden. Eben ſo heißt es: »Bevor der Alte der Alten die königliche Geſtalt, die Krone der Kronen, bereitet hatte, konnte weder Anfang noch Ende ſein, da breitete er zuerſt vor ſich einen Teppich aus, und in dieſen zeichnete er die Könige [4]) ein.« (Th. 3. 128 a.). Auch aus dieſer Stelle kann man die Anfänglichkeit der Urſubſtanz entnehmen. Noch deutlicher aber äußert ſich der Sohar in Bezug auf den Ur-Menſchen oder die göttliche Geſtalt: דהא קדם דברא דיוקנא הוה הוא יחידאי ..... אבל בתר דעביד הא

[1]) Doch würde dies weit eher für den platoniſchen Dualismus als für die Emanation ſprechen.

[2]) Siehe hierüber weiter unten.

[3]) Die kabbaliſtiſche Subſtanz unterſcheidet ſich alſo von der griechiſchen Hyle ſchon dadurch, daß dieſe als unentſtanden, jene aber als von Gott erſchaffen gedacht wurde, dann aber auch, daß dieſe ſtoffiſcher, jene aber geiſtiger Natur iſt. (Die Kabbala nämlich betrachtet die Urſubſtanz als eine Art Vermittelung zwiſchen Gott und der realen Welt, ſie muß daher immateriell ſein, die Materie hingegen bildet nach ihr die unterſte Stufe der Entwickelung, gleichſam die Grenze des Seins). Daß aber die kab. Subſtanz auch nicht der Philoniſche Logos iſt, leuchtet jedem ein, der auch nur einen oberflächlichen Vergleich zwiſchen beiden Begriffen anſtellt. (Philo redet zwar bisweilen auch vom Logos als von einem Geſchöpfe, was aber immer uneigentlich zu nehmen iſt. Siehe unten 3. Abth. Cap. 3.).

[4]) Die Welten (ſiehe unten).

דיוקנא דאדם עלאה וכו׳ (Th. 2. 42 b.). Ferner: עבד עשר ספירות וקרא לבתר מקור (ib. ib.). Hiermit iſt die Schöpfung ſämmtlicher Sefirot, worunter auch die Krone (die Ur-Subſtanz), deutlich ausgeſprochen. Ferner: »Als der Verborgene aller Verborgenen ſich offenbaren wollte, machte er zuerſt einen Punct (dieſer ward zum Urbilde), in ihn zeichnete er alle Figuren, grub er alle Sculptur ein.« [1]) Endlich heißt es noch: »Gott ſprach, es werde Licht .... dies iſt das Urlicht, welches Gott zuerſt geſchaffen [2]) .... Dieſes aus der Finſterniß [3]) hervorgegangene Licht war es, in welches der Verborgenſte aller Verborgenen die Figuren einzeichnete.« (ib. 31 b. 32 a. [4]).

---

[1]) Ueberall wo die Ausdrücke: „emaniren," „hervorgehen," „entſtrömen" und ebenſo die gleichbedeutenden: „einſchneiden," „zeichnen," „eingraben" vorkommen, ſtehen ſie mit einer außergöttlichen Subſtanz in Verbindung. Niemals heißt es: תקק oder גלף בגרמיה.

[2]) רא איהו נהורא דברא קבה בקדמיתא.

[3]) Finſterniß, der Mangel des Lichts, hier ein Symbol der Privation überhaupt. Dieſes Bild kömmt auch bei andern jüd. Religionsphiloſophen häufig vor. Licht und Finſterniß = Sein und Nichtſein (הוי׳ והעדר). Der Sinn des Satzes iſt hier alſo: „Dieſe aus dem Nichts hervorgegangene Subſtanz."

Als Beweis dafür, daß beſonders hier unter Finſterniß die Privation verſtanden wird, können noch folgende, einige Zeilen nach dem qu. Satze befindlichen Worte des Sohar gelten: דכורא באור ונוקבא בחשוכא לבתר מתחברין כחדא למהוי חד. Erinnern wir uns hierbei an die bei genannten Philoſophen bereits ſtereotypirte Allegorie: הצורה זכר והחומר נקבה und an die bei ihnen gewöhnliche Definition der Materie: „Sie iſt die Privation jeglicher Form oder die Formloſigkeit und ſomit eben das Subſtrat aller Formen nacheinander „(פרשט צורה ולובש צורה);" ſo iſt hieraus zu entnehmen, daß beim Sohar, der eine Urmaterie nicht anerkennt, unter dem Bilde נוקבא בחשוכא nur das abſolute Nichts zu verſtehen ſei, deſſen Uebergang ins Sein er in ſeiner originellen Sprache als eine Begattung des Seins mit dem Nicht-Sein bezeichnet.

[4]) Vgl. noch דרדיא נהורא דנהיר דברא קבה בעובדא דבראשית (ib. 59. a.).

Es iſt bereits oben geſagt worden, daß, nach unſerm Dafürhalten, weder das Buch Jezira noch der Sohar an einen Ausfluß aller Dinge aus Gott je gedacht haben. [1]) Die Kabbala, weit entfernt, den Spruch: ex nihilo nihil, gelten zu laſſen, anerkennt vielmehr eine Schöpfung aus Nichts [2]) durch freie Thätigkeit Gottes. Nirgends finden ſich im Sohar Ausdrücke, welche einen Ausfluß aus der göttlichen Subſtanz bezeichneten. Nirgends heißt es: אפיק מיניה oder מנרמיה. [3]) Hingegen ſind die Stellen, welche von einem freien göttlichen Schaffen ſprechen, ſehr zahlreich. Wir wollen nur einige anführen: קב"ה ברא עלמא ולא ישצי עובד ידיה (Th. 1. 24 b.); כד ברא קב"ה עלמא כו' תא כד ברא קב"ה עלמא עבד האי בריה (ib. 38 a.); וקיים עליה עלמא (ib. 56 a.). Nun läßt ſich freilich aus dieſen Worten noch nicht beſtimmen, ob dieſes Schaffen

[1]) Wir möchten daher die Kabbala nicht das Syſtem der Emanation, *) ſondern eher noch das der ſtufengängigen Weltentwickelung nennen, wiewohl freilich auch dieſe Benennung nichts weniger als erſchöpfend iſt. Es kömmt hier übrigens nicht auf den Namen an.

[2]) Ueber die philoſophiſche Auffaſſung dieſes Dogma's ſiehe unten.

[3]) Einige Commentatoren und Darſteller des kab. Syſtems wollen zwar an verſchiedenen Stellen des Sohar eine unzweideutige Hinweiſung auf die Emanation erkennen, was aber theils auf einer unrichtigen Auffaſſung jener Stellen, theils auf erweislichen Interpolationen beruht. Die Beweiſe für dieſe Behauptung können jedoch, da zum Verſtändniſſe derſelben eine nähere Bekanntſchaft mit dem Syſteme ſelbſt erheiſcht wird, jetzt noch nicht gegeben werden. Es ſollen aber weiter unten alle Stellen, die man unſeres Wiſſens gegen unſere Anſicht geltend machen könnte, geſammelt und widerlegt werden.

*) D. h. in dem gewöhnlichen Sinne dieſes Wortes, wo alles Daſein als Naturentwickelung aus Gott erklärt, Gott einer Naturnothwendigkeit unterworfen, und die Schöpfung nur für eine unmittelbare Entfaltung des göttlichen Weſens angeſehen wird. Hingegen könnte — wenn Emanation blos eine Entwickelung der Dinge aus der erſten Sefira bezeichnen ſoll — dieſer Ausdruck wohl beibehalten werden.

laſſen ſich ſchon im Talmud erkennen,[1]) noch mehr aber haben ſich ſpätere Religionsphiloſophen damit beſchäftigt. Während Einige ein ſolches Urprincip mit dem Moſaiſmus wenigſtens nicht für unvereinbar halten, wenn ſie auch der Schöpfung aus dem abſoluten Nichts den Vorzug einräumen,[2]) ſind andere geradezu dagegen,[3]) noch andere ebenſo dafür.[4])

---

[1]) Grätz läßt im „Gnoſticismus und Judenthum" den Talmud geradezu die Hyle lehren, wobei wir jedoch mit Hirſchfeld in ſeiner Recenſion dieſes Werkes (Frankels Ztſchrft. 1846. 9. Heft p. 354.) bemerken müſſen, daß die Anſchauung der alten Philoſophen zwar inſoweit auf die Talmudiſten influirt haben mochte, daß ſie die Materie ſich vor Allem von Gott geſchaffen dachten, aber doch immer als geſchaffen, alſo nicht im Sinne der heidniſchen Philoſophie.

[2]) Coſri Th. 1. §. 67.; More Nebuchim Th. 2. Cap. 6.; Ikarim Th. 1. Cap. 23. — Auffallend iſt's jedoch, daß Maimonides in Hilchot Tſchuba Cap. 3. Halacha 6. unter die der ewigen Seligkeit Verluſtigen auch einen ſolchen zählt, der die Mitewigkeit eines Urſtoffes glaubt. (So verſtehen wenigſtens ראב"ד, כסף משנה und לחם משנה den Satz: האומר שאינו לברו ראשון וצור לכל.) Denn wenn es gleich nicht zu den Seltenheiten gehört, daß M. im Jad hachefaka ſeinen Behauptungen im More widerſpricht; ſo bleibt es doch befremdend, eine Idee, welche in letzterem Werke als wenigſtens nicht unjüdiſch bezeichnet wird, in erſterem ohne Weiteres der Verdammniß anheimfallen zu ſehen (אלו שנכרתין ואוברין לעולמ עך). Beiläufig wollen wir noch bemerken, daß die Worte des ראב"ד a. a. O.: כאותו שאמר אלהיכם ציור גדול הי' אלא שמצא לו סמנים גדולים תהו ובהו חשך מים ורוח ובהם עשה מה שעשה welche, wie aus der Sprache zu ſchließen, auf eine talmudiſche Erzählung anzuſpielen ſcheinen, als Beweis für unſre Anſicht gelten können, daß die Talmudiſten von einem unerſchaffenen Urſtoffe durchaus nichts wiſſen wollen, da ſie eine ſolche Behauptung einem Ketzer in den Mund legen.

[3]) Rabbi Saadia Gaon; אברבנאל (Tora-Comment. Bl. 3.); נה שלום Abh. 1.

[4]) Für ein Unerſchaffenes: רלב"ב und vielleicht auch אבן עזרא (ſ. die folg. Anm.); für ein Erſchaffenes: Rabbi Riſſim (דרשות הרן"), Nachmanides, beſonders aber מעשי ה', welcher alle Gründe Abravanel's widerlegt und die Schöpfung einer Ur-Subſtanz nicht nur aus vielen Schriftſtellen und Midraſchim nachzuweiſen, ſondern auch als eine

Unter dieſen Letzteren nähern ſich Einige der griechiſchen Hyle inſofern, daß ſie ein materielles Princip ſtatuiren, [1]) **Andere, namentlich die unter dem kab. Einfluſſe Stehenden, wollen dies nur, auf ihre Weiſe ſublimirt, anerkennen,** [2]) **noch Andere nehmen zu einem Doppel-Princip ihre Zuflucht.** [3])

---

nothwendige Conſequenz vieler jüdiſchen Religions-Dogmen darzuſtellen ſucht. Bemerkenswerth iſt beſonders folgender, von ihm citirter Midraſch: משל לזורע זרעים בבת אחת זה יוצא אחר יום וזה יוצא אחר ימים. (Auch Ber. Rabba 12. heißt es: ר' ימי בראשית במלקטי תאנים היו כל א' וא' הופיע בזמנו ביום עשות ה'. Vgl. Raſchi Ber. 2, 4.: מעשי ה' (אלהים, למדך שכלם נבראו בראשון). Doch bemerkt ה' ausdrücklich, daß er unter Urſtoff blos etwas von Gott zuerſt Geſchaffenes verſtehe und verwahrt ſich vor der Idee einer unerſchaffenen Subſtanz.

[1]) Ibn Eſra, R. Levi b. Gerſ. — Letzterer iſt (17. C. des Milchamot) geradezu für die Hyle; ob aber Erſterer ganz der platoniſchen Hyle huldigte (was Schleſinger Anm. zu Ikarim S. 626. als bloße Conjectur, S. 634. aber als Gewißheit aufſtellt) oder ob er blos eine zuerſt geſchaffene Urmaterie glaubte, laſſen wir dahingeſtellt.

[2]) Der Vf. des מעשי ה' hält die Subſtanz für ein Mittelding zwiſchen Körper und Geiſt. Nach Andern iſt ſie völlig immateriell. Vgl. תורת העולה 3. Th. Cap. 45.: כ' ר' אהרן בפירושו לתורה שהעולם בכללו נברא בריאה ראשונה כאחד מבלי שינוי שום חלק מחבירו ונקרא בלשון חכמים זל כתר עליון וכבוד ראשון . . . ובריאה ראשונה הי' ענין רוחני דק מאד בפשיטות הנמוך אחר עצם האלהות וממנו נשתת כל חלקי עולם בהדרגה שלמה. Die Stelle wird unten bei einer andern Gelegenheit noch vollſtändiger citirt werden. Vgl. noch folgende Worte Corduero's: הלא הוא סבה ראשונה אל כל הנמצאים והכתר הוא מסובב ראשון ממנה ומהכתר נמשך השתלשלות שאר העלולים (Pardes 3. Pf.) Doch muß bemerkt werden, daß dieſe Kabbaliſten mehr zur Emanationslehre hinneigen.

[3]) Folgendes ſagt Nachmanides (רמב"ן) in ſeinem Tora-Commentar zum erſten Verſe der Geneſis: „Es iſt klar, daß Gott das Weltall aus Nichts geſchaffen, doch iſt darunter nicht zu verſtehen, daß alle einzelnen Theile deſſelben aus dem abſoluten Nichts entſtanden, ſondern Gott brachte ein ſehr feines ätheriſches Element aus dem abſoluten Nichts hervor, dieſes Element iſt eine bloße Anlage (הכנה, Potenz), hat aber die Befähigung, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit überzugehen. Dieſe Urſubſtanz allein rief Gott aus dem Nichts

Kehren wir nun zur Kabbala zurück. Da ſie, wie geſagt, die Nicht-Ewigkeit der Urſubſtanz ausſpricht, ſo kann ſie den Spruch: ex nihilo nihil, nicht anerkennen, und alſo nicht, wie Vf. (S. 191.) meint, aufgemuntert durch das unbegreifliche Dogma einer Schöpfung aus Nichts zur abſoluten Einheit der Subſtanz gelangt ſein, ja es kann, wie wir bald ſehen werden, überhaupt nicht dieſes Dogma ſein, was ihren Forſchertrieb ſtachelte. Und in der That kam die Anregung von einer ganz andern Seite.

Die Begriffe nämlich, welche wir uns nach Anleitung

---

hervor, nur in Betreff ihrer bedient ſich die Schrift des Ausdruckes ברא (ſchaffen), alles Uebrige aber bildete und machte Gott aus eben dieſer Subſtanz, was unter den Ausdrücken יצר und עשה verſtanden wird. Doch muß bemerkt werden, daß Gott eigentlich zwei ſolche Subſtanzen ſchuf, eine geiſtige, aus der er dann alle geiſtigen Weſen und eine körperliche, aus der er alle materiellen Dinge bildete. Dieſe letztere iſt eben die formloſe Materie, die alle Formen nach einander annimmt. Die Materie nennt die Schrift תהו, die Form aber בהו. *) Für dieſe Anſicht bringt Nachmanides Belege aus Sefer Jezira und mehreren Midraſchim heran.

Gegen dieſe Doppelſubſtanz eifert beſonders Abravanel. „Würde ich," ſagte er, „mit Nachmanides eine Ur-Subſtanz annehmen, ſo möchte ich doch in keinem Falle eine beſondere Subſtanz für die himmliſchen und eine andere für die irdiſchen Dinge gelten laſſen, ſondern ich hielte es für angemeſſener, Alles aus einer einzigen ausgehend zu betrachten; allein auch dies ſcheint mir nicht dem Geiſte der Schrift gemäß, weshalb ich ſie ganz verwerfe." (Tora-Commentar Bl. 3. Sp. 1—2.)

Aber auch R. Elieſer Aſchkenaſi (Vf. des מעשי ה'), obwohl, wie wir geſehen, im Ganzen für das Urprincip, iſt doch gegen die Doppelſubſtanz. Daſſelbe läßt ſich auch vom Sohar behaupten, welcher, da er die Materie für eine Condenſation des geiſtigen Elements anſieht, **) ein Dodpelprincip nicht billigen kann.

---

*) R. Levi ben Gerſchom (רלב"ג) hält תהו für die Form (תהה, bereuen, unbeſtändig ſein) und בהו für die Materie (בו הוא, das chaotiſche Untereinander), was uns in etymologiſcher Beziehung begründeter ſcheint.

**) S. unten Darſtell. d. Syſtems.

der h. Schrift von Gott, ſowohl an ſich, als auch in ſeinem Verhältniſſe zur Welt zu machen haben, bilden folgende Hauptmomente:

Die Einheit,[1]) Unkörperlichkeit,[2]) Ewigkeit,[3]) Unveränderlichkeit,[4]) Vollkommenheit[5]) und Allgüte[6]) Gottes. Eine Schöpfung in der Zeit nach Gottes freiem Willen.[7]) Eine ſpecielle göttliche Vorſehung und Weltregierung (Belohnung und Beſtrafung.[8]) Die Ebenbildlichkeit des Menſchen mit Gott.[9])

Dieſe wichtigen Puncte mußten den denkenden Geiſt ſchon früh auf folgende Fragen lenken[10]):

Wie haben wir uns den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zu denken? Wie iſt von der abſoluten Einheit eine Mannigfaltigkeit, von einer reinen Intelligenz, die ihrem Weſen ſo fremdartige Materie hervorge-

---

[1]) II. Moſ. 20, 3; V. Moſ. 4. 35. 39; ibid. 6, 4.

[2]) II. Moſ. 20, 4; V. Moſ. 4, 15.

[3]) II. Moſ. 3, 14; V. Moſ. 32, 40; Jeſaj. 41, 4; 44, 6; 48, 12.

[4]) Malcachi 3, 6.

[5]) V. Moſ. 32, 4; II. Sam. 22, 31; Job 37, 16; Pſ. 18, 31.

[6]) II. Moſ. 34, 6; Pſ. 25, 10; 33, 5; 100, 5; 145, 9.

[7]) I. Moſ. 1, 1. — Um die freie Thätigkeit Gottes anzuzeigen, wird Gott in der Bibel auch die Ruhe am ſiebenten Tage zugeſchrieben. — Ueber die Bedeutung dieſer Ruhe ſiehe übrigens noch unſere Anmerkungen über Philo (3. Abth. 3. Cap.).

[8]) Auf allen Seiten der Bibel.

[9]) I. Moſ. 1, 27.

[10]) Einige der nun folgenden Fragen werden auch von griechiſchen und arabiſchen Philoſophen aufgeworfen. Doch kommt es hier weniger auf die Fragen, als vielmehr auf die Art der Löſung derſelben an. Vgl. z. B. die Löſung des Problems: „Entſtehung der Vielheit aus der Einheit" von Avicenna durch den Kettengang der Dinge (השתלשלות), und die des Averroes, beide angeführt von Ikarim II. 11. und 13. (Vgl. Schem-Tob zum More II., 14; תורת העולה III., 42.).

rufen worden? Wie wird noch jetzt — bei der ungeheuren Kluft, welche die Materie von ihrem Urheber trennt — von dieſem auf jene eingewirkt? In welcher Verbindung ſteht überhaupt der Schöpfer mit ſeinen Geſchöpfen, daß wir von einer Vorſehung und Weltregierung Gottes ſprechen dürfen? Wie kann — wie dies ſo häufig in der Schrift geſchieht — dieſem reingeiſtigen Weſen irgend ein Name beigelegt, ein Attribut zugeſchrieben, oder gar ein Bild von ihm entworfen werden? Wie iſt, bei dem Abſtande des Menſchen, nicht nur von Gott, ſondern auch von allen Himmliſchen, deſſen Ebenbildlichkeit Gottes denkbar? Wie läßt ſich mit dem Begriffe eines vollkommenen und allgütigen Gottes das Vorhandenſein des Unvollkommenen und Böſen vereinbaren? Was war endlich die göttliche Abſicht bei der Schöpfung?

In Abſicht auf ſolche Probleme gab es von jeher zwei entgegengeſetzte Richtungen.

Die eine, ſich mit rückhaltloſem Vertrauen auf die Macht menſchlicher Forſchungen ſtützend, hingegen allen Autoritätsglauben zurückweiſend, wollte Alles durch Vernunftſchlüſſe ermitteln, und verſuchte ſich in den verſchiedenartigſten Hypotheſen, um vermittelſt derſelben die ſchwierigſten Probleme zu löſen. Alles, ſelbſt das Ungereimteſte wurde aufgeſtellt, um nur nicht das Geſtändniß ſeiner Unwiſſenheit, oder auch nur der Unbegreiflichkeit der Sache an ſich, ablegen zu müſſen.

Einen ganz conträren Weg ſchlug die andere Richtung ein. »Sie machte,« wie ſchon ein berühmter Gelehrter unſerer Zeit bei einer ähnlichen Gelegenheit [1]) bemerkt, »den religiöſen Glauben von der Speculation unabhängig, und ſchnitt dadurch die Veranlaſſungen zu allen jenen ſpeculativen Kos-

[1]) Neander, Kirchengeſch. 1. Band. 2. Abth. 637.

mogonien ab, durch die man nur das rein religiöse Element getrübt, und die Vermischung von Gott und Natur befördert hatte, indem sie den Blick des Geistes über die ganze Reihe der Erscheinungswelt, wo in dem Zusammenhange von Ursachen und Wirkungen stets eines aus dem andern sich entwickelt, hinwies zu einem allmächtigen Schöpferworte Gottes, durch das die Welten hervorgebracht worden, vermöge dessen das Sichtbare nicht aus dem Erscheinenden geworden. [1]) Die Schöpfung wurde von ihr als eine unbegreifliche Thatsache erfaßt, durch den Aufschwung des Glaubens, der sich über den Standpunct des alles aus einander ableiten, alles erklären wollenden, alles Unmittelbare leugnenden Verstandes erhebt.« [2])

[1]) Eine philosophische Rechtfertigung dieses Dogma's (יש מאין) findet sich, außer bei den mehrsten jüdischen Religionsphilosophen, *) auch noch bei vielen christlichen Gelehrten. (Vgl. Vorrede zur deutsch. Uebers. von Souverain's le platonisme devoilé). Beachtenswerth sind in dieser Beziehung die so einfachen, als trefflichen Worte Brucker's (Gesch. d. Philosop. S. 789—791.), wo er auf die gewöhnlich irrthümliche Auffassung des Dogma's: „eine Schöpfung ex nihilo," als ob das Nichts die Ursache des Daseienden wäre, aufmerksam macht, und die richtigere Bedeutung dieses Lehrsatzes ausführlich erörtert. Denselben Gedanken entwickelt mit kürzern Worten auch Neander, von den Gnostikern sprechend: „Das Sichtbare ist nicht aus dem Sichtbaren geworden, sondern die Welt ist geschaffen durch Gottes Allmacht (Ebräer 11.). Dieses wurde nun negativ ausgedrückt in der Lehre von einer Schöpfung aus Nichts, welche Bestimmung von den Gnostikern durchaus gemißdeutet wurde, wenn sie ihr den alten Satz entgegenhielten: „Aus Nichts wird Nichts," denn dieselbe hatte ja nur eine antithetische Bedeutung gegen die Annahme eines die Schöpfung bedingenden Stoffes, und es sollte durch dieselbe nicht das Nichts, sondern das höchste absolute Sein = Gott als Grund alles Daseins behauptet werden." (Kirchengesch. des 1. Bandes 3. Abth. S. 974.).

[2]) Vgl. hiemit Cosri Th. 4. §. 26., wo nach Darlegung mehrer

*) Siehe z. B. Emunoth we-Deoth I. S. 13. b. ed. Amst.; More Nebuchim II. Th.; Ikarim Th. I. Cap. 22.

Als dieſe beiden Extreme vermittelnd, trat nun die Kabbala auf. Indem ſie einerſeits ſich in ſo weit auf den Standpunct der letztgedachten Richtung ſtellte, daß ſie den Schöpfungsact an ſich als ein unbegreifliches Factum hinnahm, wohl einſehend, daß die menſchlichen Forſchungen ihre Grenzen haben, glaubte ſie andererſeits mit dieſem Zugeſtändniß der menſchlichen Kurzſichtigkeit einer gewiſſen, tief in unſerm Innern gegründeten Ahnung von Dingen, zu denen zwar der grübelnde Verſtand nicht hinaufreicht, von deren Wahrheit ſich aber das gläubige Gemüth nichts deſto weniger durchdrungen fühlt, genügt zu haben, und von dieſem Puncte an abwärts alles Uebrige zum Gegenſtande ihrer Erörterungen machen zu dürfen.

Doch fragte ſie ſich auch hier nicht: Wie war dies oder jenes überhaupt möglich? ſondern nur: Wie und auf welche Weiſe ging dies oder jenes vor ſich? [1]) Wie haben

---

Kosmogonien die bemerkenswerthe Frage vorkommt: מה הצורך אל כל זה עם ההודאה בחפץ הבורא ושברא הדברים הרבים בבת אחת וכו' und die darauf folgende Antwort (ibid. §. 27.): הטיבות והו האמונה באמת ועזיבת מה שאין צורך אליו וכו'.

[1]) Dieſe feine Grenzlinie verkennend oder mißachtend, wollten viele moderne Kabbaliſten auf dieſem Puncte nicht ſtehen bleiben, und glaubten der Kabbala einen Gefallen zu thun, wenn ſie ſie mit dem Aufſtellen und Löſen von Problemen ſich beſchäftigen ließen, die ihrer Natur nach in das Gebiet des Glaubens gehören. Sie konnten, wie jene orientaliſchen Theoſophen, die Gnoſtiker, *) ſich mit dieſer negativen Auffaſſung des Unbegreiflichen nicht zufrieden geben, und wollten das erklären und anſchaulich machen, was die Lehre von der Schöpfung aus Nichts nur als Gegenſtand des Glaubens hinſtellte. Daraus entſtanden denn ihre Begriffe von Emanation, Concentration (צמצום ,אצילות). Wir können nicht umhin zur Erläuterung unſerer Behauptung hier noch eine Stelle aus dem mehrerwähnten Schriftſteller anzuführen, welche, obwohl dort zunächſt auf die Gno-

*) Conf. Neander ibid. 975—976.

wir uns den Fortgang einer Schöpfung, von dem ersten, völlig unbegreiflichen Acte an abwärts zu denken? Welche Aufschlüsse giebt uns unsere Meditation über diesen Fortgang, bezüglich der Entstehung der Materie, des Mangelhaften, des Bösen? Welche über die göttliche Weltregierung, Ebenbildlichkeit des Menschen ꝛc.?

Daß hierbei einige Hilfshypotheſen, [1]) welche unser Verständniß jener Dinge erleichtern sollten, gern aufgenommen, und Andeutungen für dieselben in der Schrift gesucht und gefunden wurden, kann nicht befremden. Es ist aber auch nicht unwahrscheinlich, daß viele der Lehren, welche die Grundlage des kabb. Systems bilden, (wie z. B. die Lehre von den Sefirot [2]) und dgl.) auf wirklich uralte Traditionen sich gründen.

---

stisch beziehend, auch recht gut auf diese Kabbalisten angewendet werden kann:

„Indem sie (die Gnosis) die negative Bedeutung der Lehre von der Schöpfung aus Nichts mißverstand, stellte sie ihr den alten Grundsatz entgegen: „Aus Nichts wird Nichts.“ Statt dessen gab sie der Anschauung die Idee von einem Ausfließen alles Seins aus dem höchsten Sein der Gottheit (Emanation) .... Nach dieser Anschauungsweise erschien Gott als der in sich verschlossene, unbegreifliche Urquell aller Vollkommenheit, als der über alle Bezeichnung Erhabene, von dem nichts prädicirt werden kann; zwischen diesem unbegreiflichen Wesen Gottes und dem Endlichen läßt sich kein Uebergang denken. Selbstbeschränkung, Herablassung ist der erste Anfangspunct einer Lebensmittheilung von Seiten Gottes, das erste Offenbarwerden des verborgenen Gottes, von dem alle weiter sich entwickelnde Offenbarung Gottes ausgeht.“ (2. Abth. 638—639.)

[1]) Zum Theil vielleicht fremden Philosophemen abgeborgt.

[2]) Auffallend bleibt es freilich immer, daß in den Talmuden und Midraschim der Sefirot gar keine Erwähnung geschieht (Vgl. S. 87.). Sollte jedoch die Vermuthung Franck's (S. 46.), daß der zweiundvierzigbuchstabige Name die zehn Sefirot enthalte — für welche Conjectur wir oben (S. 34—38.) eine Stütze im Sohar suchten — richtig sein; so erwähnt der Talmud allerdings, wenn nicht geradezu die Ma-

Es verſteht ſich nach allem Obigen von ſelbſt, daß die Kabbala, von einer einfachen ſchlichten Auffaſſung der Bibel ſich entfernend, in der Begründung, Darlegung und Verſtändigung von Glaubensdogmen ihren ganz eigenthümlichen Weg verfolgt. Wenn wir daher oben von einer Ausſöhnung der (ältern) kabbaliſtiſchen Prinzipien mit denen der allgemeinen jüdiſchen Theologie geſprochen, ſo war dies nicht alſo gemeint, als ſollte durchaus alles auf Eins herauskommen, ſondern blos, worauf es hier auch am meiſten ankommt, daß beide Anſchauungen, ſo verſchieden immerhin, in den weſentlichſten Grundſätzen des Glaubens nicht miteinander collidiren.

Doch es iſt nun Zeit, zur Darſtellung des Syſtems [1]) überzugehen. Wir werden hierbei, der beſſern Ueberſichtlichkeit

---

men, ſo doch wenigſtens die Idee der Sefirot. Vgl. noch unten über ממליא של מעלה. (Sollte vielleicht der in Tractat Berachoth VII. a. vorkommende Gottesname אבתריאל die Bedeutung haben: „Gott vom Geſichtspuncte der Krone (בתר) aus betrachtet?").

[1]) Wir müſſen gleich hier, um Mißverſtändniſſen vorzubeugen, folgende Punkte bemerken: a) Unter Syſtem verſtehen wir hier nicht, wie man vielleicht erwarten könnte, das ganze Lehrgebäude der Kabbala, ſondern blos die kabbaliſtiſche Lehre von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt. Dieſe Lehre iſt es allein, von der wir eine Ueberſicht geben wollen; theils weil ſie die Baſis iſt, worauf alles Uebrige ſich ſtützt, theils auch, weil in ihr eben die eigenthümliche Richtung der Kabbaliſten ſich kundgiebt, während ſie in andern Theilen (z. B. in der Pſychologie), wie oben gezeigt worden, meiſt der Agadot des Talmud's und Midraſch's ſich bemächtigen und dieſe nur näher entwickeln. b) Solche myſtiſche Ideen, die gar kein philoſophiſches Intereſſe darbieten, ſollen nur dann aufgenommen werden, wenn ſie unmittelbar aus den ſpekulativen Ideen hervorgehen oder vielmehr an dieſelben ſich anlehnen. Am allerwenigſten kann alſo die praktiſche Kabbala, da ſie rein myſtiſcher Natur iſt und nur in loſem Zuſammenhange mit der theoretiſchen oder ſpekulativen ſteht, von uns behandelt werden. Doch ſoll im Vorübergehen auf einige Berührungs- und Anknüpfungspunkte der erſtern mit der letzten hingewieſen werden. c) Da der Sohar kein zuſammenhängendes Syſtem vorträgt, vielmehr

wegen, folgendes Verfahren beobachten. Indem wir zuvor ſolche leitende Ideen, die einer weitläufigen Erörterung bedürfen, uns einzeln vorführen wollen, ſoll dann eine gedrängte Darlegung des Syſtems im Zuſammenhange folgen, welcher eine Widerlegung der unſeres Wiſſens gegen unſre Auffaſſung zu machenden Einwürfe und endlich einige bemerkenswerthe midraſchiſche Parallelſtellen ſich anreihen werden.

I. Welten.

»Willſt du das Unſichtbare erkennen, ſo habe ein offenes Auge für das Sichtbare.« [1]) Dieſer Spruch verdient an die Spitze der Forſchungen der Kabbala geſetzt zu werden, deren Beweiſe großentheils auf Analogie beruhen. Betrachten wir — wir laſſen die Kabbaliſten ſelbſt reden — die ſichtbare Welt und halten ſie im Geiſte mit unſern Begriffen von der göttlichen Vollkommenheit zuſammen, ſo entſteht nothwendig der Gedanke in uns, daß es höhere, vollendetere Welten geben muß, als die unſere. Die Vollkommenheit des Werkes zeugt von der noch größern Vollkommenheit des Meiſters. [2]) Wenn nun einerſeits ein Blick auf das Univerſum genügt, um von dem ewigen Kreislauf der Sphären und Sonnen-

die vorzüglichſten Ideen aus zerſtreuten und gelegenheitlich angebrachten Aeußerungen, welche wohl auch nicht immer von einem und demſelben Verf. herrühren mögen, entnommen werden müſſen; ſo können wir nicht verbürgen, daß nicht auch einige unſrer Auffaſſung wirklich oder ſcheinbar widerſprechenden Ausdrücke im Sohar gefunden werden möchten, was übrigens wohl bei allen Auffaſſungen und Darſtellungen der Fall ſein dürfte. d) Man wird, wir wiederholen es, wohl auch in unſrer Darſtellung des kab. Syſtems manches dem ſchlichten Wortſinne der Schrift nicht Conformes entdecken, doch keine Negation der Fundamentalſätze derſelben.

[1]) דע כי יש לנו להבין הנסתרים ממנו מן הגלוים אלינו (Reccanati in מצות טעמי ad init.)

[2]) שלימות הפעולה מורה על שלימות האומן (ibid.).

ſyſteme, von dem regelmäßigen Walten der Naturgeſetze, beſonders aber von der bewunderungswürdigen, zwiſchen allen Theilen ſich kund gebenden und die Erhaltung des Ganzen bezweckenden Harmonie auf die Größe des Schöpfers zurückzuſchließen: ſo kann man andererſeits nicht umhin, in unſerm Erdenleben überall Wechſel, Unbeſtand- und Hinfälligkeit zu gewahren. Weil aber vom Urquell aller Vollkommenheit keine unvollkommene Schöpfung ausgegangen ſein kann, ſo kann unſere ſichtbare Welt nur eine niedere Stelle in der Stufenreihe der Schöpfung einnehmen — eine Stelle, welche jedoch Gott ſchon darum nicht unausgefüllt ließ, um ſeine Allgüte auch in den niedrigſten Abſtufungen walten zu laſſen,[1]) wie auch im geringſten Wurm ein Leben pulſirt — während es eine Welt geben muß, der ein weit größerer Grad von Vollendung zuertheilt worden. Zwiſchen dieſer höchſten Region und unſerer Welt muß es jedoch — da die Natur keine Sprünge macht und nur allmälig und geordnet fortſchreitet — noch Mittelſtufen geben, die, in immer geringern Graden der Vollkommenheit, ſich der unſern nähern. Alle dieſe ſtufengängig auseinander ſich entwickelnden Welten ſind eng mit einander verkettet: läßt ſich ja auch in der ſichtbaren Natur nirgends eine Lücke bemerken, vielmehr ſcheinen ihre Reiche allmälig durch leiſe Uebergänge gleichſam in einander zu verſchmelzen. So groß daher auch der Abſtand zwiſchen dieſen himmliſchen Welten und der unſrigen ſein mag, ſo müſſen ſie doch alle, weil nur Ringe einer und derſelben Kette bildend, gemeinſame (obwohl graduell verſchiedene) Formen haben. Wir haben alſo

[1]) Dazu kommt noch, daß die wichtigſte Erſcheinung in der Reihe der Geſchöpfe, der Menſch als Bindemittel des Geiſtigen und Materiellen, eben von dieſem Erdenleben bedingt iſt. (Vergl. oben S. 101—102.).

nur nöthig, mit aufmerkſamen Blicken die Formen und Principien zu betrachten, unter denen unſer Erdenleben ſich geſtaltet, und dieſe in erhöhtem Maßſtabe auch auf die höhern Welten zu übertragen, um eine geiſtige Anſchauung vom Weltenleben überhaupt zu gewinnen. [1])

II. Sefirot.

Eine größere Schwierigkeit ſtellte ſich aber den Kabbaliſten in Anſehung der göttlichen Weltregierung dar. Auf der einen Seite ſcheint die Erhabenheit des göttlichen Weſens, der Abſtand zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf den Gedanken einer ſpeciellen Beaufſichtignng von Seiten Gottes nicht gut zulaſſen zu wollen, namentlich kann, (wie ſchon Plato bemerkt), der Inhaber der unendlichen Einſicht und Glückſeligkeit mit der unreinen Materie in keinem Rapport ſtehen; [2])

[1]) Hiermit fällt aber auch der von Ari Nohem Cap. 6. (ed. Fürſt, S. 14.) der Kabbala gemachte Vorwurf, daß ſie, „anſtatt wie jede wahrhaft wiſſenſchaftliche Forſchung vom Niedrigſten zum Höchſten emporzuſteigen, einen umgekehrten Weg einſchlage, indem ſie gerade vom Höchſten und zwar nach gewiſſen willkührlichen Vorausſetzungen ausgehe, während es ſelbſt Moſche nur geſtattet war, Gott von hinten zu ſehen, d. h. durch ein Aufſteigen von dem Gegebenen zu den Principien, von den Folgen zu den Gründen, zu deſſen Erkenntniß zu gelangen," *) gänzlich weg: da die Kabbala vielmehr faſt immer von der ſichtbaren Natur ausgeht und ihre Beweiſe auf Induction und Analogie baſirt. Weit eher noch könnte der Kabbala der Vorwurf gemacht werden, den ſchon Neander (l. c. p. 640.) der Gnoſis macht, daß ſie, bei ihrem Streben das Unbegreifliche zu erklären, leicht in Anthropopatismus verfallend, unvermerkt Zeitverhältniſſe auf das Ewige überträgt. Doch wird man leicht bemerken, daß auch dieſer Vorwurf, nach unſerer Auffaſſung der Kabbala, wo eine unüberſteigliche Kluft das En-Sof von den Seſirot und Welten trennt, obſchon nicht alle Bedeutung, doch ſehr an Schärfe verliert.

[2]) Richtig bemerkt Hirſchfeld (Frankel's Zſchrft. 1846, 9. Heft

*) Ein Vorwurf, auf den man noch in neueſter Zeit wieder zurückkam (S. Geigers Melo Chofnajim Einleit. S. XII.).

auf der andern Seite weiſt aber die bewundernswürdige, eine vernünftige Abſichtlichkeit vorausſetzende Ordnung und Regelmäßigkeit in der Natur, die offenbar den Zweck hat, durch jedes Einzelglied den Plan des Ganzen zu fördern, auf eine unausgeſetzte göttliche Vorſehung und Weltregierung hin. Es genügt hier nicht die Annahme, daß Gott als allerhöchſte Urſache, nach allgemeinen Geſetzen handelnd, blos auf eine höchſte Kraft einwirke, von welcher aus aber andere Kräfte angetrieben und in Bewegung geſetzt würden, denen allein alle unmittelbare Wirkſamkeit zuzuſchreiben ſei, und demnach das Beſondere blos als Folge aus dem Allgemeinen inſoweit eine göttliche Wirkung genannt werde, weil wir — die Reihe der Wirkungen und Urſachen in analytiſcher Methode durchgehend — endlich zu Gott, als letzter Urſache, gelangen müſſen; denn dies hindert noch nicht, daß die Naturwirkung im Einzelnen nicht bisweilen der göttlichen Abſicht zuwiderlaufe, [1]) und namentlich läßt ſich hierdurch die göttliche Vorſehung in Abſicht auf die Individuen keineswegs erklären. Eben ſo wenig kann aber auch ein unmittelbares, übernatür-

---

p. 354.), daß der durch die ganze alte Philoſophie ſich ziehende Unterſchied zwiſchen einer göttlichen nnd einer irdiſchen Natur auch im Judenthume zum Vorſchein komme, das ſich ebenfalls häufig die Frage aufwirft, wie das Göttliche und Geiſtige im Stande ſei, auf das Irdiſche und Körperliche einzuwirken. Daher, meint er, rühre auch der bekannte talmudiſche Spruch, „daß die Schechinah nie die zehn unterſten Tephachim berührt, und daß Moſes (und kein Menſch) nie dieſelbe Gränze des Irdiſchen überſchritten.“ Eine Verbindung, die zwiſchen Gott und den Menſchen vorkam, mußte in einer Vermittelung gedacht werden.

Man vergleiche hiermit die Worte der Rabbinen: אין הקב"ה עושה דבר עד שמסתכל בפמליא של מעלה, die uns an den Ausſpruch Plato's erinnern, „daß Gott, auf die Ideen hinblickend, alles Werdende bewirkt.“ (cf. More Nebuchim 2. Th. Cap. 6.).

[1]) Siehe unten S. 181. Note 2.

liches Eingreifen Gottes, mit Ueberſpringung aller Mittelſtufen, angenommen und mit dem Namen Weltregierung belegt werden, weil wir hiermit höchſtens bei außerordentlichen und ſeltenen Weltbegebenheiten, d. i. bei ſolchen einzelnen Fällen, wo das Abſichtliche, Vorſätzliche und mit Bewußtſein Ausgeführte in die Augen fällt, ausreichen; im gewöhnlichen Laufe der Dinge aber läßt uns die Vernunft auf allgemeine, feſte und beſtimmte Regeln ſchließen, und die Schrift ſcheint dies überall zu beſtätigen.[1]) Es bleibt alſo nur die Annahme zuläſſig, daß Gott zwar der Natur beſtimmte Geſetze gegeben, und die unmittelbaren Urſachen nach dieſen Geſetzen wirkſam ſind, daß dieſe Wirkſamkeit aber niemals vom göttlichen Willen unabhängig ſei, vielmehr die Abſichten Gottes wie ſeine Mitwirkung bis auf die kleinſte Veränderung und Thätigkeit im Reiche der Natur ſich erſtrecken, und daß jede Naturwirkung ebenſowohl mit der göttlichen Abſicht übereinſtimme, als aus ſeiner Allmacht fließe.[2]) Und dies Letztere

[1]) Siehe Pſ. 148, b. ויעמידם לעד לעולם חק־נתן ולא יעבור; Koheleth 3, 14: ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם. Vgl. hiermit die Wörte der Rabbinen: עולם כמנהגו נוהג (Aboda Sara 54 b.) הרשעים מטריחין אותי ומחתימין אותי בעל (ibid.) וכי יאבד עולמו מפני השוטים (ibid.) und תנאי התנה הקבה במעשי בראשית (Ber. rabba Cap. 5.).

[2]) Es dürfte vielleicht vielen Leſern nicht unintereſſant, und überhaupt zur Erläuterung der oben entwickelten Ideen nicht überflüſſig ſein, wenn wir hier folgende Parallelſtelle aus Mendelsſohn's „Morgenſtunden" (15. Cap.) herſetzen:

„Man hat (von jeher) entweder die Erhabenheit des göttlichen Weſens, oder deſſen Herablaſſung übertrieben, und Gott bald von aller Mitwirkung ausgeſchloſſen, bald in alle menſchliche Handlungen ſo eingeflochten, daß er auch an den menſchlichen Schwachheiten Theil nehmen mußte . . . . . Ferner ließ man die Hand der Gottheit nur in außerordentlichen und erſtaunlichen Fällen, oder in Wunderdingen erkennen . . . Der gemeine Lauf der Dinge aber, wo Alles nach feſtgeſetzten Regeln zu gehen ſcheint, wurde für Wirkung der Natur gehalten,

in der That lehrt die Kabbala. Sie nennt dies ein Zusammentreten Gottes mit der Welt, oder eigentlich mit den geistigen Elementen der Welten (רוחניות העולמות), den durch alle Schöpfungsstufen sich durchziehenden Sefirot nämlich, vermittelst derer Gott, auf die Welten einwirkend, gleichsam wie durch Kanäle allen Naturkräften seinen Willen zusendet, der aber kein anderer ist, als eben die bewunderungswürdig regelmäßige Leitung des Ganzen. Ein Wunder, oder: eine Aenderung dieses geordneten Laufes der Dinge findet, (wie die Kabbala lehrt), nur dann statt, wenn Gott

---

und der Mitwirkung der Gottheit gänzlich entzogen. Ordnung der Natur und Wille der Gottheit waren sich wie entgegengesetzt. Jemehr man Ordnung und Regelmäßigkeit im Laufe der Natur entdeckte; desto weniger Raum wurde der Regierung Gottes gelassen, und daher kömmt es, daß die ersten Naturforscher auch die ersten Gottesleugner gewesen sind.

Man weiß, daß in dem letzten Jahrhunderte die größten Männer diese Begriffe noch nicht so völlig ins Reine gebracht hatten. Immer noch wurde das philosophische Vorurtheil begünstigt, daß die allerhöchste Ursache blos nach allgemeinen Gesetzen handle. Das Besondere war blos, als Folge aus dem Allgemeinen, ein Gegenstand der göttlichen Regierung. An und für sich konnte es der göttlichen Absicht gemäß oder zuwider sein; so wie es die allgemeinen Gesetze der Natur mit sich brachten, so und nicht anders mußte es von der göttlichen Regierung zugelassen, oder durch eine unmittelbare Dazwischenkunft, das ist, durch ein Wunderwerk, aus dem Wege geschafft werden.

Es ist der höchste Triumph menschlicher Weisheit, die vollkommenste Harmonie zwischen dem System der Absichten und dem System der wirkenden Ursachen anzuerkennen, und mit Shaftsbury und Leibnitz einzusehen, daß die Absichten Gottes, sowie seine Mitwirkung, bis auf die kleinste Veränderung und einzelne Begebenheiten, des Leblosen sowohl als des Lebendigen, sich erstrecken ... Gottes Regierung und Vorsehung in den allerkleinsten Begebenheiten nicht verkennen, sie gerade deswegen nicht verkennen, weil diese Dinge nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur erfolgen; Gott also mehr in Naturbegebenheiten, als in Wunderdingen verehren, dieses, dünkt mich, ist die höchste Veredlung menschlicher Begriffe, die erhabenste Weise, über Gott und seine Regierung und Vorsehung zu denken."

eine Aenderung an dieſen höhern Organen (כלים) ſelbſt vornimmt, daß er entweder ihre Zahl vermindert, oder ihre Kraft ſchwächt, oder auch das Gegentheil bewirkt — woraus alſo auf die Seltenheit und Außerordentlichkeit eines ſogenannten Wunders geſchloſſen werden kann. [1]) Es verſteht ſich zugleich von ſelbſt, daß dieſe göttliche Mitwirkung, da ſie blos eine Regelung der Naturwirkſamkeit, alſo gleichſam ſelbſt Naturgeſetz iſt, auch die menſchliche Willensfreiheit (בחירה) nicht aufhebt.

Man wird ſich über die in dieſer Lehre vorkommenden originellen Begriffsbezeichnungen (z. B. כלים, ספירות, צנורות etc.) weniger wundern, wenn man bedenkt, daß die phantaſiereiche Sprechweiſe der Orientalen, wo der Ausdruck noch zu ſehr an der Metapher klebt und der metaphyſiſche Sinn nie ganz vom Bilde ſich losreißen kann, wo man daher mehr in Anſchauungen und Bildern als in Begriffen ſich bewegt, einen ſtreng wiſſenſchaftlichen Vortrag überhaupt nicht zuläßt, und man wird dann vielmehr geſtehen müſſen, daß dieſe ſchwierige Materie von ihnen noch ſo ziemlich philoſophiſch behandelt worden.

[1]) Man nehme hierbei keinen Anſtoß wegen der kabbaliſtiſchen Lehre von der Influenz der Gerechten auf die höchſte Macht, oder auf die Seſirot, da die Kabbala bei dieſem Dogma an keinen wunderthätigen, ſondern an einen natürlichen Einfluß denkt, den der tugendhafte Menſch, vermöge ſeiner eigenthümlichen Stellung auf der Stufenleiter der Schöpfung, auf die ganze Natur ausübt. Ja dieſer Satz kann ſogar, wie wir oben (S. 127.) gezeigt, wenn wir ihm die myſtiſche Hülle ein wenig lüften, einen ſehr einfachen und anſprechenden Sinn haben. In dieſe Kategorie gehört jedoch nicht die ſogenannte praktiſche Kabbala, welche, wie ſchon erwähnt, rein myſtiſcher Natur iſt, und obwohl gewöhnlich an die Spekulation anlehnend, durchaus keine metaphyſiſche Unterlage hat, weshalb wir uns hier nicht auf dieſelbe einlaſſen können. Doch werden wir noch weiter unten auf ſie zu ſprechen kommen.

Die Kabbala lehrt also eine unaufhörlich in dem Willen Gottes bedingte und seiner Mitwirkung nie entbehrende Wirksamkeit der Natur, vermittelst der Sefirot. Indem wir daher mit Reccanati die Sefirot als vom Urwesen total unterschieden betrachten müssen, so läßt sich doch auch die Lehre Luria's und Corduero's, daß »Gott in den Sefirot gegenwärtig sei, obwohl in ihnen nicht verharrend«, insofern wenigstens mit der Ansicht des Sohar vereinen, als Gott der Sefirot sich als Kanäle bedient, um seinen Willen in der Natur zu manifestiren. In diesem letzteren Sinne kann daher auch der Gottesbegriff in Beziehung zur Welt gewissermaßen als immanent gesetzt werden, während er in Wahrheit als transcendent aufgefaßt werden muß. Die Schwierigkeit dieses scheinbar sich widersprechenden Begriffes ist es auch, welche die Dunkelheit der diese metaphysische Idee vortragenden Soharterte verursacht. So heißt es (Sohar Thl. 3. Bl. 288 a.): פריש ואתפרש יתיר מכלא ולא אתפרש אתתקן ולא אתתקן, אתתקן בדיל לקיימא עלמא, ולא אתתקן בגין דלא שכיח »Gott ist von Allem völlig getrennt, und auch nicht getrennt, er hat eine Gestalt [1]) und hat auch keine; er hat eine Gestalt, durch welche er eben die Welt erhält, und hat auch keine, da er der Welt nicht inhärirt.« [2]) Welches Gewicht der Sohar auf diese Lehre legt, geht schon daraus hervor,

[1]) Ueber die Bedeutung dieses Ausdruckes siehe unten.

[2]) Neuere Kabbalisten geben sich Mühe, diesen Gedanken auch in der Schrift zu finden. So erklärt der Verf. des Schefa Tal (fol. 75. b.) die Worte Nehemia's (9, 6.): אתה הוא ה' לבדך אתה עשית וכו' ואתה מחיה את כלם auf folgende Weise: Du Gott bist allein, das heißt, der Welt nicht inhärirend; doch Du schufst das All und hast seine Unterhaltung übernommen, bist also dennoch gleichsam mit der Welt zusammengetreten.

daß er ſie als göttliches Geheimniß vom Propheten Elias vortragen läßt. Als Erklärung der Worte Jeſaia's (40, 26.): מי ברא אלה »Wer ſchuf dieſe«, offenbart nämlich Elias dem Ben Jochaï Folgendes: Gott hatte vor der Schöpfung blos den Namen מי, »Wer«; als er aber die Dinge (אלה, »dieſe«) ſchuf, da trat מי mit אלה zuſammen, und es entſtand daraus der Name אלהים. Auf dieſem Geheimniſſe beruht die Erhaltung der Welt. [1])

Im Ganzen kann alſo die Idee der Sefirot, wie ſie von uns aufgefaßt worden — obwohl mit den gewöhnlichen jüdiſch-theologiſchen Schöpfungs-Theorien etwas disharmonirend [2]), — durchaus nicht antijüdiſch genannt werden. Aehnliche Ideen finden ſich auch im Talmud und Midraſch. [3]) Jedenfalls iſt das Dogma von den Sefirot weit entfernt die Einheit der Subſtanz lehren zu wollen, da weder die grobſinnliche Theorie der Emanation, welche ſo viele Darſteller in ihnen zu finden glauben, noch das ideale Identitätsprinzip, welches Franck in ihnen erkennen will, in den Sefirot ihren wahren Ausdruck finden.

Es möge hier noch aus einem neueren, obſchon Hinſichts

---

[1]) Dieſe Stelle, auf welche wir noch oft zurückkommen werden, wird weiter unten vollſtändiger angeführt und erklärt werden.

[2]) Ob dieſer Abweichung wirklich, wie die Kabbaliſten behaupten, ein tieferes Eingehen in die Myſterien der Schrift zu Grunde liege, oder ob ſie vielmehr eine Entfernung vom richtigen Sinne ſei, dies zu unterſuchen, iſt — ſelbſt wenn uns ein Urtheil darüber zuſtände — hier nicht der Ort. Nicht die Beurtheilung des kabbaliſtiſchen Syſtems, ſondern blos ein treuer Bericht über daſſelbe, liegt in unſrer Tendenz.

[3]) So läßt ſich z. B. in dem oben citirten Ausſpruche der Rabbinen: אין הקבה עושה דבר עד שמסתכל בפמליא של מעלה, in welcher Maimonides eine augenfällige Annäherung an die Ideenlehre Plato's erblickt, eine noch größere Analogie mit den Sefirot entdecken; vgl. noch oben S. 176. Anm.

vieler wichtigen Prinzipien mit unſern Anſichten nicht übereinſtimmenden, kabb. Werke eine Stelle folgen, welche theils als Beweis dienen kann, daß das Dogma der Providenz immer ein Problem war, mit dem die jüdiſche Theologie ſich beſchäftigte, theils auch überhaupt zur Verdeutlichung der oben entwickelten Ideen etwas beitragen kann. Es iſt dies das mehrerwähnte Buch: צוף נובלות, aus deſſen 10. und 11. Cap. wir auszüglich in treuer Ueberſetznng Folgendes mittheilen:

»Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Welt keinen Augenblick ohne göttlichen Beiſtand beſtehen könnte. In dieſem Sinne können wir alſo die Abhängigkeit der Welt von Gott mit der Abhängigkeit des Lichtes von der Sonne vergleichen. Wir können alſo ſagen: Gott ſchafft fortwährend, da nämlich derſelbe Wille, dem von jeher das Weltall ſein Daſein verdankt, noch immer die einzige Urſache ſeines Fortbeſtehens iſt. Gott kann auch (was zwar nur ſelten geſchieht) den Lauf der Natur ändern; wenigſtens wäre dies nicht mehr Wunder, als eine Schöpfung aus Nichts. Doch wiſſe, daß es in Betreff des göttlichen Einfluſſes auf das Weltenleben eine alte Streitfrage giebt, die ſchon viele Denker und unter ihnen auch die ältern Miſchnalehrer beſchäftigte; die Frage nämlich: ob die ſekundären [1]) Urſachen (ich meine die Naturkräfte) unabhängig und ſelbſtſtändig wirkſam ſind (d. h. ohne der Mitwirkung der erſten Urſache zu bedürfen) oder nicht. Dieſe Frage lag auch jenem Streite zwiſchen der Schule Hillel's und Schammai's in Betreff einer bekannten Gebetsformel zu Grunde. Folgendes leſen wir nämlich in Tract.

---

[1]) הסבות השניות; beſſer wäre: הקרובות „die nächſten“ oder „unmittelbaren.“

Berachot[1]): »Die Schule Schammai's entſcheidet ſich für folgende Form im Dankgebete für die Lichtſchöpfung[2]): »Gelobt ſeiſt Du Gott, der Du das Licht des Feuers geſchaffen haſt!« Die Schule Hillel's aber ändert dies dahin ab: »Der Du die Lichter des Feuers ſchaffeſt!«[3]) — Erwägen wir nun dieſe beiden ſich gegenüberſtehenden Anſichten, ſo werden wir leicht ihren Sinn herausfinden. Die Schule Hillel's lehrt, daß zwar die Welt ein (ihr von Gott gegebenes) ſelbſtſtändiges Daſein hat, jedoch kann ihr Verhältniß zu Gott in einem gewiſſen Sinne mit dem Verhältniſſe der Lichtſtrahlen zur Sonne verglichen werden, denn ebenſo wie jene nicht einen Augenblick für ſich allein beſtehen können, ſo tritt auch Gott mit jeder Naturkraft (d. h. mit jeder von Gott ſelbſt in die Natur gelegten Kraft) in Verbindung, bewegt und lenkt ſie zu ihren beſtimmten Zwecken, begrenzt und determinirt ihre Wirkungen; mit einem Worte, ſie ſind wie Werkzeuge in der Hand des Meiſters. Aus dieſem Grunde nun will die Schule Hillel's, daß der Dankſpruch in der Präſensform abgefaßt ſei: »Der Du ſchaffeſt«; zugleich wird von ihr auch das Plural (מאורי) angeordnet, weil es nämlich der Kräfte und Naturthätigkeiten ſehr viele giebt, mit denen Gott in Verbindung tritt. In dieſem Sinne heißt es auch im täglichen Morgengebete: »Deſſen Güte täglich und immerwährend das Schöpfungswerk erneuert«[4]): ſo ſind auch alle andern üblichen Segensſprüche (ברכות) in der Präſens-Form

---

[1]) Cap. 8. Miſchna 5.

[2]) Dieſes Dankgebet wird am Ausgange des Sabbats geſprochen.

[3]) Nach בית שמאי das Verbum ברא im Präteritum, das Nomen מאור im Singular; nach בית הלל das Verbum im Präſens und das Nomen im Plural.

[4]) המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית.

abgefaßt, um die Wahrheit zu bekräftigen, daß die Beziehung des göttlichen Einflusses zur Welt nicht einen Augenblick aufhört, und in diesem Betrachte fortwährend eine sich erneuernde Schöpfung stattfindet. Dasselbe lehrt der Verf. des ראשית חכמה, der auch Belege aus dem Sohar anführt, daß die Güte Gottes (חסד), unaufhörlich auf das Weltall insluirend, alles Dasein erneuert und erhält. [1]) In diesem Sinne singt auch der Psalmist (Ps. 136, 7.): »Lobet den, der die großen Lichter schaffet, denn ewig währt seine Güte.« [2]) Kommen wir nun zu der entgegengesetzten Ansicht. Die Schule Schammai's lehrt, es müsse heißen: »der Du

---

[1]) Das ראשית חכמה ist uns nicht znr Hand, und wissen wir nicht, welche Belege der Vf. aus dem Sohar heranbringt; doch finden wir Folgendes in der Vorrede des Sohar (Bl. 5. a.): כי כאשר השמים החדשים אשר אני עושה וגו' עשיתי לא כתיב אלא עושה דעביד תדיר. Vgl. in der Formel אני מאמין die Worte: עשרה ועושה ויעשה לכל המעשים.

[2]) Es heißt hier nämlich nicht: „Der die großen Lichter schuf" sondern „schafft," woran sich sehr passend der Refrain anschließt: „denn ewig währt seine Güte." Dies scheinen übrigens schon die Verfasser des täglichen Gebetes empfunden zu haben, indem sie unmittelbar nach dem beregten Satze: המחדש בטובו בכל יום כו', die Worte hinzufügen: באמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו, und also ebenfalls diesen Vers als Beweis geltend machen. — Auch aus den talmudischen Agadot lassen sich manche Belege für diese Ansicht anführen. So wird z. B. (Aboda Sara 54. b.) über die Sünde des Ehebruchs und der Blutschande Folgendes bemerkt: לא דיין לרשעים שעושין סלע שלי פומבי אלא שמטריחין אותי ומחתימין אותי בעל כרחי „Es genügt den Sündern nicht, daß sie meinen Stempel zum Gemeingut herabwürdigen, sondern sie bemühen mich noch, indem sie mich zwingen, selbst das Siegel aufzudrücken." Diese Allegorie hätte, bei Voraussetzung einer unabhängigen Selbstthätigkeit der Naturgesetze, keinen Sinn. Zwar könnte dies von der Verleihung der Seele verstanden werden, welche Verrichtung die Talmudisten Gott besonders zuschrieben (siehe Nidda 31 a.: ג' שותפין באדם וכו' והקב"ה נותן בו נשמה כו'); allein dies wäre etwas weit hergeholt, und der einfache Wortsinn scheint vielmehr — was auch Raschi durch

das Licht geſchaffen haſt.« Gott habe zwar als Schöpfer Alles hervorgebracht, aber auch gewiſſe Kräfte in die Natur gelegt, welche fortan Wirkungen erzeugen ſollten; dies thun ſie nun ſelbſtſtändig, ohne der fortwährenden Mitwirkung Gottes zu bedürfen.[1]) (— Ebenſo lehren die Peripathetiker, daß den nächſten Urſachen die eigentliche Wirkſam-

---

ſeine Gloſſe: שאני יוצר הולד על ברחי ומולידן bestätigt — für die allgemeine göttliche Mitwirkung zu ſprechen. Vgl. noch Chagiga 14. a. über die tägliche Geiſterſchöpfung (בכל יומא ויומא נבראין כו').

[1]) Auffallend bleibt es (nach בית שמאי) jedenfalls, warum nur beim Lichtgebete das Präteritum gebraucht wird, während alle übrigen Dankſprüche das Präſens haben. Die jeruſalemiſche Gemara wirft in der That die Frage auf, warum nach בית שמאי nicht beiſpielsweiſe der Seegenſpruch über den Wein gleichfalls das Präteritum habe (?על דעתיהו רבש"ו אשר ברא פרי הגפן), und giebt folgende Antwort: „Der Wein erneuert ſich mit jedem Jahre, was beim Feuer nicht der Fall iſt.“ (יין מתחדש בכל שנה, האש אינו מתחדש בכל שעה *). Aus dieſen Worten entnehmen wir, daß der Jeruſchalmi etwas ganz Anderes dieſer Streitfrage zu Grunde legt. Die Schule Schammaï's, meint er, macht einen Unterſchied zwiſchen ſolchen Dingen, die durch Reproduction und inneres Wachsthum alljährlich ſich erneuern (wie z. B. alle Pflanzen), in denen alſo die göttliche Schöpfungskraft fortwährend ſichtbar iſt, und ſolchen, die bei der Schöpfung ſogleich ihre Vollendung erhielten (wie z. B. das Feuer), an denen die Natur nichts mehr erneuert; die Schule Hillel's aber erkennt dieſe Unterſcheidung nicht an.

Sehr auffallend aber iſt folgende Behauptung der babyloniſchen Gemara: „Der Streit der Schulen bezieht ſich nicht auf den Unterſchied zwiſchen Präſens und Präteritum im Zeitworte ברא, ſondern nur auf den zwiſchen Singular und Plural im Hauptworte מאור; die Schule Schammaïs nämlich ſagt: „Das Feuer hat blos Ein Licht,**) die Schule Hillel's: es hat viele Lichter.“ ***) — Abgeſehen davon, daß dieſe talmudiſche Interpretation den klaren Worten der Miſchna, welche die Schulen ausdrücklich auch über ברא und בורא differiren läßt, entgegen iſt; ſo kann ja die Schule Schammaï's

---

*) Jeruſchalmi Berachot 39. b., ſiehe den Commentar פני משה.

**) Eine Farbe.

***) Viele Farben. An jeder völlig entwickelten Flamme laſſen drei Farben ſich unterſcheiden, nämlich: blau, roth und weiß. Siehe Raſchi's Gloſſe z. St.

minirt würde, wodurch (wie im Prädeterminismus) alle menschliche Zurechnungsfähigkeit aufgehoben wäre. Es sei daher richtiger — lehrt die Schule Schammaï's — anzunehmen, daß Gott, nachdem er die Dinge entstehen ließ, ihnen die Kraft verlieh, so lange, ohne göttliche Mitwirkung fortzuwirken, bis es ihm belieben würde, diese Kraft wieder aufzuheben.

Nachdem wir nun — fährt der Vf. des צוף נובלות fort — diese beiden sich gegenüberstehenden Ansichten angeführt, wollen wir noch hinzufügen, daß die Meinung der Hillel'schen Schule, der überhaupt überall größere Autorität als ihrer Gegnerin zuerkannt wird, und der wir auch in der Praxis nachleben, sich in die jüdische Religionsphilosophie Eingang verschaffte; und in der That halte ich dafür, daß, wer da glaubt, es könne irgend eine Thätigkeit in der Natur ohne göttliche Mitwirkung vorhanden sein, Verwüstung unter den Pflanzungen anrichtet. [1]) Allerdings ist es unbegreiflich, auf welche Weise Gott mit diesen Thätigkeiten in Verbindung tritt, doch soviel ist gewiß, daß es geschieht, ohne die menschliche Willensfreiheit aufzuheben. Ebenso wenig wissen wir ja — wie schon Maimonides bemerkt — wie diese Willensfreiheit mit der göttlichen Präscienz bestehen könne. — Das Geständniß unserer Unwissenheit in Dingen, die ihrer Natur nach die Sphäre menschlichen Wissens übersteigen, kann uns übrigens auch nicht zur Schmach gereichen.« [2])

[1]) Ein allegorischer Ausdruck des Talmud's, der soviel bedeutet wie: schädliche Meinungen haben und verbreiten. Vgl. oben S. 26. Der Verf. bemüht sich übrigens, auch einige philosophische Beweise für diese Ansicht heranzubringen, die wir aber weggelassen, da diese Idee oben von uns genugsam erörtert worden.

[2]) ואין מגונה לומר איני יודע בדברים הנעלמים ואֵא לשכל האדם להשיגן.

s Gepräge der nächſten, unmittelbaren Urſachen aufgedrückt, her wir auch nur von den letztern eine wahre Erkenntniß angen können —). Außer einigen Beweisſtellen, welche r dieſe letztere Meinung aus der heiligen Schrift hergeleitet rden — ſo z. B. ſoll daraus, daß der Herr ſeine Geſchöpfe it den Worten ſegnete: »Seid fruchtbar und vermehret ch« die volle Selbſtſtändigkeit der Geſchöpfe hervorgehen [1]) - führen ihre Anhänger auch noch vielfache philoſophiſche weiſe an. Nachſtehender iſt unter dieſen unſtreitig der rzüglichſte. Nimmt man, ſagen ſie, eine Mitwirkung ottes mit allen Thätigkeiten der Natur an, ſo fällt auch e Willensfreiheit des Menſchen weg, denn dieſe Mitwirkung üßte dann auch bei der menſchlichen Willensbeſtimmung attfinden, die nach dem Willen Gottes gelenkt und deter-

ortes nicht von einander divergiren, ſondern blos, daß ſie über die rammatikaliſche Bedeutung dieſer Formen, daß nämlich das Partizipium enſogut wie das Präteritum den Begriff der Vergangenheit involire, durchaus nicht uneins ſind.

Man ſieht alſo, daß die im Texte aus dem צוף נובלות angeführte rklärung dieſer Miſchna eine ſelbſtſtändige, von der der Gemara abeichende *) iſt. Doch hätte uns der Vf. auch die Frage des jeruſaleiſchen Talmud's, warum nämlich die Schammai'ſche Schule nicht auch ei allen übrigen Benedictionen das Präteritum anordne, **) beantorten müſſen.

[1]) Auch dem bekannten Ausſpruche des Midraſch: תנאי התנה עם הים שיקרע וכ הקבה, ſcheint eine ſolche Anſicht zu Grunde u liegen.

*) Vgl. Geiger's Lehr- und Leſebuch zur Sprache der Miſchnah, 2. Th. Nr. 34. und Grätz's Rüge, L. B. d. Orients. 1845. Nr. 49. Die Erklärung des erſtern iſt allerdings in der jeruſalemiſchen, ja nach der freilich noch ſehr problematiſchen Erklärung des שנות אלירהו, auch in der babyloniſchen Gemara enthalten.

**) Sollte er vielleicht annehmen, daß dies in der That die Meinung dieſer Schule iſt, und daß der Streit, obſchon nur beim Lichtgebete, als am geeignetſten Orte — da nämlich das Abhängigkeits-Verhältniß der Welt von Gott mit dem es Lichtes von der Sonne verſinnlicht wird — erwähnt, auch auf alle übrigen Segensſprüche ſich erſtrecke?!

lichen und dem kurzsichtigen Menschen unerforschlichen Verbindung; denn es ist einerseits demonstrativ erwiesen, daß Gott von der Welt getrennt und unabhängig, wie es andererseits erwiesen ist, daß seine Regierung und Vorsehung sich bis auf den kleinsten, geringfügigsten Theil der Welt erstrecken.« [1])

Doch können wir nicht umhin, auf den Unterschied aufmerksam zu machen, welcher in dieser Beziehung zwischen der Ansicht M's. und der der Kabbala Statt findet. Während Ersterer nämlich allen Thätigkeiten in der Natur eine völlig selbstständige Wirksamkeit zuschreibt, die nur insofern in Gott begründet ist, als wir nicht umhin können, für jede Wirkung eine Ursache und für jede Ursache eine ihr vorhergehende vorauszusetzen, bis wir endlich zu der entferntesten, letzten Ursache, der die übrigen alle ihre Entstehung verdanken, gelangen müssen: so anerkennt die Kabbala zwar auch den Grundsatz, daß Gott der Natur gewisse feststehende Formen und Gesetze gegeben, nach denen sie wirke; doch hält sie eine unabhängige, der göttlichen Beihülfe und Mitwirkung nicht bedürfende Wirksamkeit der Natur für unmöglich und behauptet daher, Gott sei mit seiner Schöpfung in eine (für uns zwar unbegreifliche und geheimnißvolle) ununterbrochene Verbindung getreten, er sei nicht nur die letzte, entfernte Ursache des Uni-

---

Vermuthungen über einen letzten Zweck der Schöpfung und Vorsehung mit den Worten nieder, daß Gott von allen seinen Geschöpfen kein Vortheil zuwachsen könne, und setzt daher den letzten Zweck der Schöpfung, wie der Vorsehung in den freien, unbegreiflichen Willen Gottes. Er stimmt hierin nicht mit der Kabbala, welche in der Güte Gottes, in deren Wesen es liegt, Glückseligkeit zu verbreiten, den wahren Zweck der Schöpfung erkennt. (S. unten). Dies zur Verständniß seiner Worte: „ihrem Zwecke nach."

[1]) Auszugsweise aus dem 72. Cap. des 1. Th. des More Nebuchim.

verſums, ſondern ſein permanenter Einfluß ſtehe mit den unmittelbaren Urſachen in unausgeſetzter Beziehung und zwar vermittelſt der Sefirot, durch welche er alle mögliche Daſeinsformen beſtimmt, oder, wie die modernen Kabbaliſten ſich ausdrücken: in deren Mitte Gott gegenwärtig iſt. Mit kürzern Worten: während M. Gott blos in urſächliche Beziehung zur Welt ſetzt, betrachtet ihn die Kabbala als begründend, formgebend und mitwirkend zugleich.

III. Identification.

Es würde ſich nach allem Bisherigen — hätten wir dies auch nicht oben bereits ausgeſprochen — von ſelbſt verſtehen, daß die Sefirot keineswegs mit der Gottheit identiſch ſind, wie überhaupt von einer Identification des Geſchöpfes [1]) mit ſeinem Schöpfer nicht die Rede ſein kann, und wir hätten alſo nicht nöthig, uns hiebei noch länger aufzuhalten, wenn nicht der berühmte Streit: עצמות או כלים »ob nämlich die Sefirot mit der Gottheit identiſch, oder blos göttliche Werkzeuge ſind« eine zu große Rolle in der neuern kabb. Literatur ſpielte, um von uns hier gänzlich übergangen und nicht wenigſtens nach ſeinen Grundzügen berührt zu werden.

---

[1]) Mit welchem Namen wir ja, wie gezeigt worden, ſelbſt die erſte Sefira belegen müſſen. — Vgl. hiermit nachſtehende Worte aus שומר אמונים (angeführt von Friedenthal im יסוד הדת 3. Th. 2. Bd. 6. b.): ואא לדמות ולהעריך מהות הנאצל אל מהות האין סוף, כי הנאצל קדם לן ההעדר ואא לו להשתוות אל המאציל, אבל יתעלה המאציל מהגדול שבנאצלים עילוי רב. Was dieſer, im Ganzen mehr dem Emanationsprinzipe huldigende, Kabbaliſt als Unterſcheidungsmerkmal zwiſchen Gott und den höchſten emanirten Weſen hält, nämlich: die Anfänglichkeit der Letztern; gilt noch in höherm Maße nach unſrer Auffaſſung, wo dieſe Anfänglichkeit zugleich eine abſolute Schöpfung bedeutet, und ſomit eine unauszufüllende Kluft die Begriffe „Gott“ und „Sefirot“ trennt und von einander hält.

Corduero führt im Pardes Rimonim [1]) eine Partei an, an deren Spitze R. Menachem Reccanati steht, welche in den Sefirot blos Werkzeuge der göttlichen Macht, Geschöpfe einer höhern Natur, die aber vom Urwesen total unterschieden sind, erblickt; und eine andere, an deren Spitze R. David Abbi Simra, Verf. des מגדל דוד steht, [2]) welche die Sefirot völlig mit dem En-Sof identificirt. Als eine Art Vermittelung dieser beiden sich gegenüberstehenden Ansichten stellt dann Corduero eine dritte auf, nach welcher Gott in den Sefirot zwar gegenwärtig ist, aber nicht in denselben verharret: Gott steht also über, aber nicht außer diesen erhabenen Formen der Idee und des Seins; die Sefirot können weder als Geschöpfe, und daher als von Gott unterschiedene Wesen betrachtet, noch völlig mit Gott identificirt werden. So versteht wenigstens Franck die Ansicht Corduero's, welche er auch für eine gründliche, dem Geiste der ursprünglichen kabb. Schriftwerke angemessene, mit einem Worte, für die historisch richtigste hält. Doch haben wir schon erwähnt, daß uns Vf. hierüber den Nachweis schuldig geblieben; ebenso haben wir bereits gezeigt, daß die ältesten Schriftwerke uns keineswegs — wo sie nicht gar das Entgegengesetzte ausdrücklich lehren — zu dem Begriffe einer solchen Immanenz nöthigen; in den modernen Kabbalisten aber ist dieser Streitpunkt

---

[1]) Siehe „Franck's Kabbala" S. 132.

[2]) Es muß Corduero eine andere Ausgabe des מגדל דוד vorgelegen haben, denn in uns. gew. Ausg. (Amsterd. ה' שע"ג) heißt es gerade umgekehrt: ודע נאמנה כי המאמינים בעשר ספירות היות מהות השם טועים טעות גדול וגומלים לנפשם רעה, ועל זה החרים רשב"י ואמר ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה וכו', nach welchem Ausspruche R. David dann noch viele Beweise anführt, um die Identification der Sefirot mit der Gottheit vollends zu widerlegen und zurückzuweisen.

bis jetzt noch unentſchieden geblieben. [1]) Corduero ſucht zwar ſeine beiderſeitigen Gegner durch folgende Gründe zu widerle-

[1]) Selbſt Luria ſpricht ſich hierüber nicht deutlich aus. Franck ſtützt ſich zwar in dieſem Punkte auf eine Stelle im Sefer Deruſchim; allein die Aechtheit dieſes Werkes iſt (ſ. Franck's Vorr. S. 3.) nicht verbürgt.

Es verdient hier noch bemerkt zu werden, daß ein Zeitgenoſſe Luria's und Corduero's, R. Moſes Iſſerles, es auf eine eigenthümliche Weiſe verſucht, den in Rede ſtehenden Streit (עצמות או כלים) nicht nur beizulegen, ſondern ſogar die Exiſtenz deſſelben zu negiren. Nachdem er nämlich den Grundſatz aufgeſtellt, daß die Sefirot nichts weniger als wirkliche Attribute der Gottheit, ſondern blos Namen ſind, mit denen die Wirkungen Gottes in der Natur bezeichnet werden (תארי הפעולות*), und dieſe Erklärung in den kabb. Schriften nachzuweiſen geſucht,**) äußert er ſich in Betreff des beregten Streites folgendermaßen: „Die Kabbaliſten wollen mit ihren Sefirot nichts mehr und nichts weniger als die Philoſophen mit den göttlichen Attributen. Bei Beiden können hiermit nicht wirkliche Eigenſchaften Gottes bezeichnet werden, da ſolchen Eigenſchaften immer gewiſſe Seelenſtimmungen, Gemüthsrichtungen und Naturanlagen zu Grunde liegen, Gott aber als reingeiſtiges und unveränderliches Weſen erhaben über alle Stimmungen, Richtungen oder Anlagen gedacht werden muß; ſie ſollen alſo blos für gewiſſe göttliche Handlungen uns Namen hergeben, welche aus analogen menſchlichen Handlungen hergeleitet ſind; wobei aber nicht außer Acht gelaſſen werden darf, daß dieſe Handlungen — bei uns immer eine Folge unſrer Seelentriebe — bei Gott reine Ausflüſſe ſeines einfachen, freien und unbegreiflichen Willens ſind. — Demnach können wir behaupten, daß diejenigen Kabbaliſten, welche die Sefirot mit Gott identiſch, und die, welche ſie von ihm total unterſchieden denken, im Grunde gar nicht miteinander collidiren; man rechnet die Sefirot als zum Weſen Gottes gehörig, weil ſie uns die Geſichtspunkte angeben, von welchen aus wir die Gottheit betrach-

*) Er citirt hierauf folgenden bemerkenswerthen Midraſch in Betreff der göttlichen Namen: אמר הקב"ה למשה שמי אתה מבקש לידע לפי מעשי אני נקרא כשאני דן הבריות אני נקרא אלהים וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא אל שדי וכו' (Midr. Tanchuma, Exod. 3. 13.).

**) In der That ſind ſeine Citate aus R. Moſe Botril's Commentar zum Sefer Jezira, Reccanati's Tora-Commentar und dem Schaare Orah in dieſer Beziehung ſehr zu beachten.

gen: »Eine völlige Identification Gottes mit den Sefirot ſtreitet gegen das Dogma der Unveränderlichkeit Gottes, [1]) nach welchem weder eine Vielheit in Gott, noch irgend ein Afficirtwerden des göttlichen Weſens denkbar iſt, auf der anderen Seite iſt die völlige Unterſcheidung Gottes von den Sefirot — inſofern nämlich die Göttlichkeit der letztern dennoch zugeſtanden wird — eine Vergötterung des Geſchöpfs [2]) und ſomit wiederum

---

ten können, man denkt ſie vom Urweſen unterſchieden, da ſie in Wirklichkeit nicht die Attribute ſeiner Weſenheit, ſondern die ſeiner Handlungen repräſentiren.“ (Torat ha-Olah Th. 3. C. 4.).

So richtig aber einerſeits die Definition der Sefirot iſt, daß nämlich ihre Beziehung auf Gott keine objektive, vielmehr blos eine auf unſrer ſubjektiven Vorſtellung von Gott beruhende iſt *): ſo müſſen wir doch andrerſeits die verſuchte Ausſöhnung der divergirenden Anſichten unter den modernen Kabbaliſten einen höchſt unkritiſchen Syncretismus nennen, da die Differenz in Betreff dieſes Punktes von ihnen zu klar vorgetragen wird, um ſie auf eine bloße Subtilität und Silbenſtecherei reduciren zu können; ebenſo müſſen wir auch den zwar nicht deutlich ausgeſprochenen, aber doch aus den citirten Worten ſich von ſelbſt verſtehenden Gedanken, als ſeien die Sefirot blos logiſche Abſtraktionen, die nichts Reales bezeichnen, inſoweit zurückweiſen, als die Sefirot in Anſehung ihrer ſelbſt allerdings Realitäten beſchreiben, nämlich die geiſtigen Elemente der Welten, die Entwickelungsmomente der Schöpfung, **) und nur in Anſehung ihres Prädicirens von Gott haben wir ſie als bloße logiſche Formen zu betrachten. ***)

[1]) Vgl. Torat ha-Olah ibid.: אני ה' לא שניתי כ' במדרש זוהר שזה המקרא נאמר על עלת העלות, פי' אין שינוי בעצם האלהות שנקרא עלת העלות אבל השינוי בא מצד פעולותיו אשר זה לא ירום שום שינוי בעצמותו.

[2]) מכיר הנברא לבורא.

---

*) Hiermit wollen wir nicht eine bloße Vermuthung, ſondern ein hiſtoriſches Factum ausgeſprochen haben, da die Texte dies ausdrücklich lehren. S. Sohar 3. Th. 257. b. und Supplemente ad init. Beide Stellen werden unten an geeigneten Orten vollſtändig angeführt werden.

**) Auch hierüber ſiehe weiter unten.

***) Auf dieſe Idee, die vielleicht manchem Leſer dunkel erſcheinen mag, wird man weiter unten, bei der zuſammenhangendern Darſtellung, noch zurückkommen. Ueberhaupt iſt die Lehre von den Sefirot eine mit allen Theilen des kabbaliſtiſchen Syſtems zu verzweigte, um anders als im Zuſammenhange mit dieſen richtig gefaßt zu werden.

eine Art von Polytheismus.« Er vergißt aber, daß auch ſeine vermittelnde Anſicht — indem auch ſie den Sefirot die Göttlichkeit nicht abſpricht — weit entfernt, die Unveränderlichkeit Gottes aufrecht zu erhalten, ſogar noch die Idee einer Art von Theilbarkeit des göttlichen Weſens aufkommen läßt, eine Idee, die, wie er, bei einem klarern Sichbewußtwerden der Conſequenzen ſeiner Lehre, ſelbſt geſtanden haben würde, dem Geiſte des moſaiſchen Monotheismus diametral entgegen iſt. Was übrigens den Hauptvorwurf anlangt, den Corduero denen macht, welche die Sefirot als Geſchöpfe und göttliche Werkzeuge betrachten, nämlich: die Vergötterung der Creatur (הכרת הנברא לבורא); ſo trifft er allerdings diejenigen Kabbaliſten mit Recht, welche, trotzdem daß ſie die Sefirot von Gott völlig unterſcheiden, den erſtern dennoch Göttlichkeit zuſchreiben. Hingegen verliert dieſer Vorwurf nach unſrer oben angeregten und weiter noch durchzuführenden Anſicht, nach welcher die Nicht-Göttlichkeit der Sefirot offenkundig, und nur in ihrer Vermittelung unſrer ſubjektiven Anſchauung Gottes eine Beziehung zur Gottheit liegt, alle und jede Bedeutung. [1])

IV. Concentration.

Wir kommen nun zu einem Dogma, welches die modernen Kabbaliſten als einen Fundamentalſatz ihres Syſtems anſehen, und welches — inſofern es buchſtäblich genommen wird — mit unſern oben entwickelten Anſichten durchaus nicht harmonirt. Es iſt dies die Lehre von der Selbſtbeſchränkung Gottes (סוד הצמצום). Da Gott unendlich

[1]) Daß in dem Begriffe, den die Sefirot nach unſrer Auffaſſung bezeichnen, auch kein Afficirtwerden des göttlichen Weſens enthalten iſt, erhellt aus der vorhergehenden Note.

iſt — lehren ſie — ſo konnte der Raum oder der Weltort nur durch eine abſolute Concentrirung Gottes auf ſeine eigene Subſtanz hervorgebracht werden. Dieſer Raum (Urluft, אויר קדמון), iſt der Anfang und die Grundſache alles Erſchaffenen. »Die Urluft«, bemerkt daher Franck[1]), »iſt nicht ein wirklich leerer Raum, ſondern ein gewiſſer, der Schöpfung nachſtehender Grad von Licht.« Und an einer andern Stelle[2]) bemerkt er von den Sefirot Folgendes: »Sie haben an und für ſich keine poſitive Realität, keine ihnen eigene Exiſtenz; ſie ſtellen blos die Grenze[3]) dar, in welche die höchſte Weſenheit der Dinge ſich ſelbſt eingeſchränkt hat, die verſchiedenen Abſtufungen der Finſterniß, in welche das göttliche Licht ſeinen unendlichen Glanz hat einhüllen wollen, um angeſchaut werden zu können.«

Dieſe Lehre wurzelt in der von der Emanation, ja, man möchte faſt ſagen, ſie iſt eine nothwendige Conſequenz derſelben; und in der That wird auch von vielen andern Theoſophen, welche die Emanation lehren, eine ähnliche Idee — wenn auch je nach den verſchiedenen Anſchauungen modificirt — vorgetragen.[4]) — Nach einigen neuern Gelehrten wollen

[1]) S. 135.

[2]) S. 133.

[3]) Das Wort כלים „Gefäße", womit die Sefirot häufig bezeichnet werden, bedeutet nach Franck (S. 238.) ſoviel wie: Grenzen. Siehe hingegen weiter unten unſre Erklärung dieſes Wortes.

[4]) Man erinnert ſich noch der oben citirten Worte Neander's über die genetiſche Bildung der Gnoſis: „Nach dieſer Anſchauungsweiſe (der Emanation) erſchien Gott als der in ſich verſchloſſene, unbegreifliche Urquell aller Vollkommenheit ... Selbſtbeſchränkung iſt der erſte Anfangspunkt einer Lebensmittheilung von Seiten Gottes ꝛc.*) Vgl. auch deſſen Beſchreibung des Valentinianiſchen Syſtems**), nach welchem alles Daſein in der Selbſtbeſchränkung des Bythos

*) S. o. 2. Th. S. 639.

**) Ib. ib. S. 706.

die Kabbalisten mit eben dieser Lehre die Begriffe von Bedingtheit und Unvollkommenheit von Gott entfernen. [1]) Es

seinen Grund hat. — Ohne uns hier darauf einzulassen, ob die Kabbala von der Gnosis, oder diese von jener Manches entlehnt habe, oder ob beide Systeme sich gänzlich unberührt ließen: so scheint uns wenigstens soviel als gewiß, daß viele moderne Kabbalisten, angeregt von der äußern Aehnlichkeit mancher Ausdrücke*), aus den gnostischen Theosophien sich oft Raths erholten, um kabbalistische Dunkelheiten aufzuhellen, was jedoch — ohne Verschulden der ältern Kabbala — oft die Vermengung einander fremder Begriffe zur Folge hatte.

[1]) Folgendes lehrt J. G. Buhle in seinem Lehrb. d. G. d. Philosoph. 4 Th. S. 170. ff.: „Es bedurfte einer Erklärung, wie in der Welt, dem Producte der gütigen Gottheit, das Böse habe entstehen können. So gerieth man auf das Emanations-System .... Das Licht verbreitet seine Strahlen bis auf eine gewisse Entfernung im Raume, wo die Wirkung der Strahlen aufhört, da ist Finsterniß. Diese Erfahrung trug man auf das göttliche Lichtwesen über, dachte die Schöpfung als eine Emanation aus demselben, bestimmte die Grade der Vollkommenheit der erschaffenen Dinge nach dem Verhältniß ihrer Entfernung von der heiligen Lichtquelle, und so gerieth man auf die Idee, die Verderbtheit der Materie durch die äußerste Entfernung von der Gottheit zu definiren ... Die spätern Kabbalisten fanden auch in dieser Darstellung der Emanation eine große Schwierigkeit. Die Gottheit erschien dabei als ein unvollkommenes, endliches, zuletzt durch die Finsterniß bedingtes und begrenztes Wesen. **) Daher schlugen sie einen neuen Weg ein. Sie nahmen an, daß ursprünglich das unendliche Lichtwesen alles erfüllte; da gab es kein Leeres, sondern überall herrschte die absolute und vollkommenste Lichtrealität. Aber das Lichtwesen wollte seine Herrlichkeit offenbaren, und mußte zu diesem Zwecke schaffen. Es zog sich daher von dem Mittelpunkte auf gleiche Weise nach den Seiten zurück, und bildete sich selbst einen leeren Raum, den es wieder in verschiednen Graden (der Sephiren) mit mäßigerm Lichte anfüllte, und dadurch brachte es vier Welten hervor.

Es braucht nicht erinnert zu werden, daß auch diese Darstellung der Emanations-Theorie ihre unüberwindliche Schwierigkeiten hat. Gott beschloß auf eine solche Art zu schaffen, wie er, nach kabbalistischer

*) Z. B. der Urmensch, einer der valentinianischen Aeonen, (s. Neand. l. c. 716.) mit אדם עלאה; die Syzigie des Soter mit der Sophia (ib. 731.) mit דאבא ואמא.

**) Siehe hingegen weiter unten unsre Erklärung über die Entstehung der Materie nach kabbalistischer Anschauung.

ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob dies ihnen hierdurch wirklich gelungen, und ob sie überhaupt durch ihre Lehre einiges Licht über das Schöpfungsdogma verbreiten, oder ob sie nicht vielmehr, wie eben diese Gelehrten behaupten, in Anthropomorphismen [1]) sich bewegend, die Verhältnisse unsrer endlichen, beschränkten Natur auf die unendliche und vollkommene Wesenheit Gottes übertragen. Es genügt zu unsrem Zwecke, daß diese Lehre eine Hypothese der neuern Kabbalisten ist, und daß die ältere Kabbala, wie von der Emanations-, so von der aus ihr fließenden Concentrationslehre, nichts weiß. [2]) Aber auch von den modernen Kabbalisten, von den

Angabe, geschaffen haben soll, heißt weiter nichts, als: Gott, das unendliche, vollkommenste Wesen, beschloß, sich in Endlichkeiten und Unvollkommenheiten zu offenbaren. Nicht zu gedenken, daß die ganze Theorie im Grunde anthropomorphistisch oder technisch-praktisch ist, und auf menschliche Anschauungsart der Naturwirkungen des Lichtes beruht, die nie auf die Wirkungsart der Gottheit Anwendung leidet. Zu verwundern ist es hierbei, daß keiner dieser Philosophen auf den Gedanken kam, das Werk der Schöpfung und das Verhältniß Gottes überhaupt, für einen transcendenten Gegenstand zu halten, von dem eine theoretisch-objektive Erkenntniß schlechterdings unmöglich ist *), sondern daß sie lieber sich mit der höchsten Spannung der Phantasie und der logischen Vernunft immer tiefer in ihr Hirngespinnst hineinwebten."

[1]) Noch in neuester Zeit wird in einem, sonst manch Treffliches enthaltenden Werkchen **) der Versuch gemacht, das Dogma der Concentration mit philos. Gründen aus dem Begriffe der göttlichen Unendlichkeit zu demonstriren, wobei aber vergessen worden, daß man dadurch die Unendlichkeit Gottes zu einem räumlich-materiellen Begriffe herabzieht. (Vgl. noch Wolf's natürliche Theologie 2. Th. und M's Morgenstunden Cap. 13., Widerlegung des Spinozismus).

[2]) Die wenigen Stellen, welche, unsres Wissens, eine dahin führende Deutung zulassen, werden noch unten, wo wir alle diese Texte anführen, ihre Erklärung finden.

*) Dies haben, nach unsrer Auffassung, die ältern Kabbalisten allerdings, wenigstens theilweise, gethan.

**) אמונה ישרה von Kalischer, Krotoschin 1843, 8. S. 63—64.

Anhängern und Schülern Luria's, lehren nicht alle dieses Dogma auf gleiche Weise. Während es Einige durchaus buchstäblich erklären [1]), eifern Andere sehr dagegen, indem sie jede buchstäbliche Auffassung desselben verketzern und darunter blos: »die Herablassung des Unendlichen, bei aller Größe und Erhabenheit sich dennoch um die Erhaltung und den Fortbestand der Welten zu kümmern und ihnen eine specielle Beaufsichtigung zu widmen«, mit andern Worten: »das Zusammentreten Gottes mit den Sefirot«, verstanden wissen wollen. [2])

V. Emanation und Azilut-Welt.

Es liegt uns hier ob, einen bei den modernen Kabbalisten sehr geläufigen Ausdruck in Erwägung zu ziehen, welcher mit unsern Ansichten sehr zu disharmoniren scheint. Die Gesammtheit der zehn Sefirot nämlich, welche im Sohar: »die Sefirot-Welt« (עולם הספירות) oder »der himmlische Mensch« (אדם עילאה) heißt, wird von den modernen Kabbalisten mit dem Ausdrucke עולם האצילות »Welt der Emanation« bezeichnet. Dieser Bezeichnung können wir natürlich — es sei denn (was jedoch unwahrscheinlich), daß darunter nicht eine aus Gott emanirte Welt, sondern eine

---

[1]) עמנואל חי ריקי in seinem Werke יושר לבב.

[2]) כ' המקובל בעל שומר אמונים דף לט ע"ב: כל המבין צמצום בפשוטו נופל בשיבושים וסתירות רוב עיקרי האמונה וכן הסבים רמח לוצאטו בספרו החוקר והמקובל דף יח ע"ב והוא מפרש צמצום רצונו הבלתי שיוכל להתראות מלכותו והנהגתו עי"ז השתלשלות המדרגות. כשברא את העולם צמצם רצונו הבלתי עד שבא למדרגת התחתונה מי' ספירות, והיא מלכות, ובבחינה זו משגיח על התחתונים עי"ז השתלשלות העולמות. (Siehe Anhang zum Ari Nohem, herausgeg. von Dr. Julius Fürst, S. 86.) Vgl. noch Friedenthal l. c. Bl. 2.: ואם מפארת היותו אין סוף אין אנו משיגים אותו . . . אבל מצד שצמצם אלהותו בעולם כו'.

ſolche, aus welcher, indem ſie ſich entwickelte, alles Uebrige emanirte, verſtanden werden ſollte — nicht beipflichten. Gehen wir jedoch auf die eigentliche Bedeutung des Wortes אצילות zurück, ſo müſſen wir dieſe als ſehr ſchwankend erkennen. Es iſt bereits oben (S. 157.) berichtet worden, daß nicht nach allen modernen Kabbaliſten das Wort אצילות »Emanation« bedeutet, ja, daß Irira dieſes Wort ſogar durch: construere de non esse in esse erklärt. In den ältern kabbaliſtiſchen Schriften hat dieſes Wort niemals die Bedeutung von Emanation. So leſen wir im Sohar: כל בניין באורח אצילותא הוה, אמר יהי רקיע יהי מארות, וכולא אתעביד מיד (1 Th. 22 a.). אצילות heißt demnach: ſchaffen, hervorbringen [1]); und in der That bedeutet das active Verbum אצל weit eher »hervorbringen« als »ausfließen«, welches Letztere nur durch die Nifal-Form (נאצל) ausgedrückt werden kann. [2]) Die Bedeutung des Nomen אצילות iſt daher wenigſtens unentſchieden: es kann ebenſo gut Production [3]) als Emanation heißen.

Es ſcheint uns übrigens, daß der Ausdruck אצילות von der Kabbala urſprünglich gerade zur genauen Bezeichnung einer abſoluten Schöpfung aufgenommen wurde; daß erſt ſpäter der Nebenbegriff einer Vermittelung hinzutrat, welchem die moderne Kabbala noch den des Emanirens beigeſellte. Schon in der Schöpfungsgeſchichte der h. Schrift finden wir nämlich die drei Ausdrücke: בריאה, יצירה

[1]) Jedoch (wie aus der Stelle im Zuſammenhange hervorgeht) mit dem Nebenbegriffe der Vermittelung. Was dieſe Vermittelung bedeutet, ſiehe oben (S. 164.) und weiter unten.

[2]) Vergl. Geneſ. 27, 36; Numer. 11, 17, 25; Kohelet 20, 10.

[3]) עולם האצילות würde dann heißen: „die Welt der Production", entweder weil Gott ſie zuerſt producirt, oder: weil dieſe Welt durch Fortentwickelung alles Uebrige producirt hat.

עשיה. Wir ſehen בריאה abwechſelnd bald von der Urſchöpfung [1]), bald auch von der bloßen Formation des bereits vorhandenen Stoffes [2]) gebraucht. Das Wort יצר wird ausſchließlich von dieſer Formgebung oder Bildung gebraucht, niemals von der Urſchöpfung. Eine noch geringere Bedeutung hat das Wort עשה, da dieſes ſogar von der Ausſchmückung und Vollendung bereits vorhandener Formen und Gebilde gebraucht wird. So leſen wir (Geneſ. I. 25.), daß, nachdem die Erde bereits alle Thiere nach ihren verſchiedenen Arten hervorgebracht hatte, doch noch eine עשיה ſtattfand [3]), weshalb auch Raſchi z. St. bemerkt: ויעש, תקנם בצביונם בתקונם ובקומתן. — Unter allen dieſen

[1]) Geneſ. I. 1.

[2]) Geneſ. I. 21. 27. — Vgl. Ibn-Eſra zu Geneſ. I. 1.

[3]) ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה כו' ויהי כן, ויעש אלהים כו'. — Dem Einwande, der hiergegen erhoben werden könnte, daß nämlich auch nach ישרצו המים (ib. 20.) die Worte ויברא אלהים את התנינים כו' (ib. 21.) folgen, und alſo auch בריאה von einer bloßen Zurichtung und Vollendung des ſchon als lebendes Weſen Daſtehenden gebraucht zu werden ſcheint, begegnen ſchon Nachmanides und Mendelsſohn in ihren Tora-Commentaren dadurch, daß ſie es der Vorzüglichkeit und erſtaunlichen Größe jener Geſchöpfe (der Seeungeheuer) zuſchreiben, wenn hier ausnahmsweiſe der Ausdruck ברא vorkommt. Unſres Erachtens iſt aber dieſer Einwand — auch wenn wir zu keiner ſolchen Anomalie unſre Zuflucht nehmen — ſchon von vorn herein unerheblich. Der 20. Vers beſchreibt nämlich keineswegs die Schöpfung der Seethiere als abgeſchloſſene Thatſache, ſondern iſt blos eine Einleitung zum nachfolgenden Verſe, wo die eigentliche Schöpfung erzählt wird. Das Wort: ישרצו bedeutet nicht „hervorbringen", ſondern „ſich regen" „wimmeln"; weshalb hier auch nicht (wie im Vers 25. bei תוצא הארץ) die Schlußworte folgen: ויהי כן „und es geſchah alſo." Die richtige Uebertragung dieſer beiden Verſe iſt demnach wie folgt: Gott ſprach, es ſollen wimmeln die Waſſer vom Gewimmel belebter Weſen . . . Gott ſchuf nämlich die großen Seethiere und alles Lebenathmende, das ſich regt, wovon die Waſſer wimmeln." Der 2. Vers iſt alſo Erklärung des erſtern, und iſt hier durchaus von keinem der בריאה vorangegangenen Acte die Rede.

Ausdrücken hat also keiner die ausschließliche Bedeutung einer Schöpfung aus Nichts, da selbst ברא bisweilen die Bildung des schon Vorhandenen bezeichnet. [1]) Die Kabbala wollte daher, um den ersten, absoluten Schöpfungsact zu bezeichnen, nicht den zweideutigen Ausdruck ברא gebrauchen und wählte dafür das Wort אצל, weshalb sie auch der ganzen, höchsten Welt, oder der ersten Schöpfungsstufe den Namen עולם האצילות [2]) beilegte, die zweite nannte sie: עולם הבריאה, die dritte: עולם היצירה und die vierte: עולם העשיה. [3]) Diesem entsprechend heißt es in manchen kabb. Gebeten: אצל וברא ויצר ועשה. [4])

---

[1]) Das heißt: die Bildung eines rohen Stoffes (wie יצר), keineswegs aber (wie עשה) die bloße Ausschmückung und Vollendung eines Gebildes. Siehe die vorhergehende Note.

[2]) Hierdurch erhält auch die oben (S. 167.) angeführte und von uns besprochene Frage des צוף נובלות: zu welchem Zwecke die Kabbalisten nämlich eine Azilut-Welt annehmen, da sie die Nichtewigkeit derselben statuiren", eine befriedigende Lösung; denn eben diese absolute Anfänglichkeit wird durch nichts besser als durch Azilut bezeichnet.

[3]) Doch sind diese Benennungen, obschon ihre Spuren sich auch in den ältern Schriften nachweisen lassen, mehr bei den modernen Kabbalisten gebräuchlich. Der Sohar nennt die erste Welt: דיוקנא oder: אדם עלאה, die zweite: כורסיא, die dritte: מלאביא und die vierte: קליפורת (2. Th. 42. b. 43. a.). Die vierte Welt heißt aber auch גלגליא (siehe תקוני זוהר, angef. von שט״ר fol. 24.). Im Ganzen entsprechen diese Namen der Vision Ezechiels. Die höchste Glorie, in welcher dieser Prophet die Theophanie darstellt, ist das göttliche Menschenbild, und darum die höchste Welt: der himmlische Mensch. Dann folgt der Thronwagen, und darum die zweite Welt: der Thron. Dann die Chajot, und darum die dritte Welt: die Engel. Dann die Ofanim, was sowohl niedere Geister (Dämonen, קליפות), als auch Räderwerk (Sphären, גלגלים) bedeuten kann. S. hierüber noch weiter unten.

[4]) Dasselbe sollen (nach Schefa Tal fol. 33.) auch folgende Worte des Sefer Jezira bedeuten: רשם חקק חצב ועשה. Nur scheint sich das Buch Jezira eines eigenthümlichen Bildes zu bedienen. Die Ausdrücke sind nämlich alle der Skulptur entlehnt. Denn wie der Bild-

Aus allem dem geht klar hervor, daß wir, unſrer Auffaſſung der kabb. Schöpfungstheorie unbeſchadet, uns des Ausdruckes: Azilut-Welt — inſofern nämlich von dem neu hinzugekommenen Nebenbegriffe abgeſehen wird — bedienen können. Dazu kommt noch, daß mehrere Kabbaliſten das Wort Azilut (nach Analogie 2. M. 25; Jeſaias 41. 9.) durch: »Vorzüglichkeit« erklären und עולם האצילות nach ihnen »die vorzüglichſte oder höchſte Welt« bedeutet, was mit unſern Anſichten wohl harmonirt.

VI. Geſtalt und Kleid Gottes.

Die Unerfaßlichkeit des göttlichen Weſens an ſich, iſt eine Lehre, welche, wie in der jüdiſchen Theologie im Allgemeinen, ſo beſonders in den kabbaliſtiſchen Schriften häufig vorgetragen wird. Die Weſenheit Gottes würde gar kein erklärliches Verhältniß zu unſrer Intelligenz darbieten, ließe uns nicht ein aufmerkſamer Blick in die Natur die bewundernswürdige, eine höchſte Weisheit vorausſetzende, Regelmäßigkeit derſelben erkennen, uns erkennen, daß dieſes Alles nicht nur einen weiſen Urheber habe, ſondern noch fortwährend — von deſſen Leitung und Mitwirkung abhängend — wie in ſeiner Allmacht wurzle, ſo deſſen Abſichten befördere; mit

---

hauer vor Allem damit beginnt, die Umriſſe ſeines Kunſtwerkes auf der Oberfläche des Stoffes zu zeichnen (רשם), worauf dann erſt das Einſchneiden oder Eingraben (חקק), dann das tiefere Einhauen (חצב) und endlich die Ausarbeitung, Abrundung oder Vollendung der Formen (עשה) folgt: ebenſo hat auch Gott zuerſt die höchſte, geiſtigſte, d. i. die unſrer Erkenntniß am Entfernteſten ſtehende Welt, die aber zugleich der Prototyp aller übrigen Welten iſt, hervorgebracht; dieſer folgten dann die zwar immer noch unſichtbaren, aber unſrer Erkenntniß ſchon näher gerückten Welten, und endlich machte die an Wahrnehmbarkeit und Zugänglichkeit uns am nächſten liegende, alſo — in Rückſicht auf den Menſchen — gewiſſermaßen vollendetſte Welt, den Beſchluß.

andern Worten: daß Gott mit den Sefirot zusammengetreten sei. Durch das Zusammentreten Gottes mit den Sefirot hat der Unbekannteste der Unbekannten [1]) also gleichsam für uns eine Gestalt angenommen, um sich uns kenntlich zu machen. Die Kabbala nennt daher die Sefirot-Welt: eine Gestalt Gottes. [1]) Diese Gestalt war es auch, in Bezug auf welche es von Mose heißt: ותמונת ה' יביט »Er schaut die Gestalt Gottes.«

Aber auch diese Gestalt würde uns unverhüllt nicht wahrnehmbar sein. Unser Gesicht könnte die blendende Helle nicht ertragen. Gott verhüllte sie daher mit einem weiten Gewande, nämlich: mit den übrigen Welten. Das Universum, namentlich die sichtbare Natur, heißt daher: das Kleid Gottes. [2]) »Als der Verborgene aller Verborgenen«, sagt der Text,

[1]) סתימא דכל סתימין.

[1]) Daß sie auch: „die Gestalt des himmlischen Menschen" genannt wird, und aus welchem Grunde, ist bereits in einer frühern Note angedeutet worden.

[2]) Auch andre Religionsphilosophen nennen die Schöpfung: das Kleid Gottes. Denn, meinen sie, wie wir des Menschen öffentlich nie getrennt von seinem Kleide ansichtig werden, so erkennen wir Gott nie anders als vermittelst seiner sichtbaren Werke. Eine ähnliche Idee liegt nach Maimonides auch in der göttlichen Antwort an Mose: Du wirst mich von hinten sehen, aber mein Angesicht kann nicht gesehen werden. (Exod. 33. 23.). „Der absolute Grund der Dinge", sagt er, „oder das wahre Wesen Gottes, ist allem Denken völlig unerreichbar. Was war es denn nun aber*) für eine Erkenntniß, die Mose von

*) Wir folgen hier in der Auffassung dieser Worte Maimonides' — obwohl diese einem analogen, oben (S. 114.) von uns citirten Ausspruche desselben nicht zu entsprechen scheint — ganz dem מפרש להל' יסודי התורה, welcher dem Satze: מה זה שבקש משה להשיג, noch die Worte: אב הדבר voransetzt, und einen Unterschied zwischen אמתת הבורא und אמתת המציאו macht — eine Unterscheidung, die wir durch „Wesen" und „Individualität" richtig wiederzugeben glauben —; weil nach dieser Auffassung, sowohl die oben (S. 114.) erwähnte Differenz zwischen Maimonides und dem Sohar, als auch der (ib.) dem Erstern gemachte Vorwurf, als ließe er Mose etwas schlechterdings Unmögliches von Gott erflehen, wegfällt.

»ſich offenbaren wollte, machte er zuerſt einen Punct [1]), bildete ihn zu einer heiligen Geſtalt [2]); dieſe bedeckte er mit einem reichen und glänzenden Kleide [3]) — das iſt die Welt.«

Doch muß bemerkt werden, daß dieſes Alles im weiteſten Verſtande genommen iſt. Die ganze Sefirotwelt bildet dann

---

Gott mit den Worten erflehte: „laß mich doch Deine Herrlichkeit ſchauen"? Es war dies die Erkenntniß der Individualität Gottes, der Eigenſchaften und Merkmale ſeiner von allen andern Dingen unterſchiedenen Exiſtenz. Da ward ihm aber der göttliche Beſcheid: Du kannſt mein Angeſicht nicht ſchauen, denn mich ſieht nicht der Menſch, ſo lange er lebt; aber du ſollſt mich von hinten ſehen." Dies iſt ein der Sinneswahrnehmung entlehntes Bild, auf das Denken übertragen. Es iſt nämlich ein Andres, wenn wir einen Menſchen von Angeſicht geſehen, und deſſen Phyſiognomie behalten haben, wo wir ihn ſodann unter Tauſenden leicht wieder erkennen würden; und ein Andres, wenn wir ihn blos von hinten geſehen, wodurch ſich uns höchſtens deſſen Statur und Kleidung eingeprägt haben, wobei das Wiedererkennen zwar immer noch möglich, aber weder gewiß noch leicht iſt. Ebenſo iſt in Betreff der Individualität Gottes ein Unterſchied, ob die Erkenntniß derſelben auf einem aus der Betrachtung der göttlichen Natur ſelbſt hervorgehenden, oder blos als Regel von außen empfangenen Schema oder Kriterium beruht. Die erſte Erkenntnißweiſe entſpricht — um bei dem Bilde der ſinnlichen Wahrnehmung zu bleiben — dem Schauen des Angeſichtes, da ſie nur aus einer unmittelbaren geiſtigen Anſchauung hervorgehen kann, und iſt darum nur abſoluten, d. i. von aller Materie freien Geiſtern möglich; während die zweite Erkenntnißweiſe — dem Schauen der Rückſeite entſprechend — blos ein tiefes Eindringen in die Natur des Weltalls, welches gleichſam das Kleid Gottes iſt, vorausſetzt und alſo auch dem Menſchen erreichbar iſt. Gott ſpricht daher zu Moſe: Du kannſt nicht mein Angeſicht ſchauen, denn mich ſieht nicht der Menſch, ſo lange er lebt (ſo lange er die Feſſel der körperlichen Hülle trägt); aber du wirſt mich von hinten ſehen, d. i. in der vermittelten Erkenntniß meiner Individualität alle übrige Menſchen übertreffen." Jeſſode ha-Tora Cap. 1. §. 10. (cf. More Nebuchim 1. Th. Cap. 21. und 38.).

[1]) Die erſte Sefira.

[2]) Die Geſammtheit der Sefirot.

[3]) לבוש יקר דנהיר (Sohar 1. Th. Bl. 2. a.).

die Geſtalt, und das geſammte Weltall das Kleid Gottes. In einem engern Sinne nennt aber der Sohar ſchon die erſte Sefira allein eine heilige Geſtalt [1]), die übrigen neun Sefirot (deren jede beſonders ebenfalls eine himmliſche Geſtalt ausmacht [2]), bilden dann in ihrer Geſammtheit ein leuchtendes Kleid, welches wiederum von andern, minder glänzenden Gewändern [3]) umgeben iſt.

VII. Principien des Weltenlebens.

Die Wage.

Es iſt bereits oben (S. 178.) geſagt worden, daß die Kabbala, für alle Schöpfungsſtufen gemeinſame Formen vorausſetzend, und das Verhältniß der untern zu den obern Welten gewiſſermaßen wie das der Abbilder zu ihren Urbildern betrachtend, immer von der ſichtbaren Natur ausgeht und ihre Wahrnehmungen auf dieſem Gebiete durch Analogie auch auf das Reich des Idealen überträgt. Indem wir hier dieſen Geſichtspunkt feſthalten, wird ſich uns manche eigenthümliche Ausdrucksweiſe der Kabbaliſten in einem andern Lichte zeigen, wo das Myſtiſche oft nur in der Form des Ausdrucks beſteht, während der Inhalt, wenn auch nicht immer einen philoſophiſchen, doch meiſt einen einfachen Sinn in ſich birgt.

In der ſichtbaren Welt nehmen wir überall Gegenſätze [4])

---

[1]) אפיק ט' נהורין מתקונוי (Ex. 3. 288 a.).

[2]) עתיקא קדישא אתגלי בהו בכל חד וחד משום דאינון תקונין דילה (ibid.).

[3]) Den untern Welten. Siehe תקוני זוהר Supplem. 1: לבושין תקינת להון (לספירות).

[4]) Schon das Buch Jezira lehrt: שנים עשר עומדים במלחמה כ' עשאן כמין מריבה ערכן כמין מלחמה אלו נגד אלו ואם אין אלו אין אלו וכולם ארוקים זה בזה, was R. Jehuda Halevi

wahr, welche immer durch ein gewiſſes Medium vermittelt werden [1]); namentlich ſind es aber der Geſchlechtsunterſchied und der die verſchiedenen Geſchlechter zuſammenführende Vereinigungstrieb, denen wir in der ſichtbaren Welt alle Erhaltung, Fortpflanzung und Entwickelung, ſowohl der vegetabiliſchen als der animaliſchen Organismen zuſchreiben müſſen. Dieſe letzte Wahrnehmung, welche überdies nicht zu denjenigen gehört, wo der geheimen Werkſtatt der Natur nur durch angeſtrengte Beobachtung etwas abgelauſcht wird, vielmehr eine ſolche iſt, die ſchon den oberflächlichen, kindlichen Blicken ſich

(Cuſari 4. Th. §. 25.) alſo erklärt *): „Es giebt kein Leben ohne Bewegung, keine Bewegung ohne Anregung, keine Anregung ohne Kampf, kein Kampf ohne Gegenſatz; Gegenſätze ſind alſo überall nothwendig, doch die göttliche Kraft verſöhnt jeden Widerſtreit, was das Buch Jezira durch die Worte ausdrückt: והיכל הקדש מכון באמצע, das iſt ein gewiſſes göttliches Princip, welches die Gegenſätze vermittelt (רמז לענין אלקי המחבר בין ההפכים)." — Als Beweis führt das Buch Jezira Beiſpiele ſowohl aus der phyſiſchen, als aus der moraliſchen Welt an. Zuerſt vom Widerſtreit der Elemente: אש ומים ואויר מכריע בנתים „Feurige und wäſſerige Stoffe werden von luftigen vermittelt." Ferner: אש ומים ורוח, חום נברא מאש קור ממים ורויה מרוח מכריע בנתים „die Wärme iſt geſchaffen aus Feuer, die Kälte aus Waſſer, das Gemäßigte aus Luft, vermittelnd zwiſchen beiden." Dann kommen ethiſche Gegenſätze: גם את זה לעומת זה עשה אלהים טוב לעומת רע רע לעומת טוב כו' אחד מזכה ואחד מחייב ואחד מכריע בנתים „Gott hat Eines dem Andern entgegengeſetzt: Gutes gegen Böſes, Böſes gegen Gutes . . . Einer ſpricht rein, Einer ſpricht ſchuldig und Einer entſcheidet zwiſchen Beiden."

[1]) Das Geſetz der Polarität herrſcht in dem ganzen Reiche der Natur. Von dieſer Seite betrachtet iſt alſo die ſichtbare Natur der allgemeine Kampfplatz eines ewigen Krieges, auf welchem Kriege das Leben des Ganzen beruht. Mitten in dieſem kriegeriſchen Reiche der Natur gedeiht nämlich aus ihrem fruchtbaren Schooße der Friede und die Verſöhnung, und aus der Verſöhnung ſtreitender Kräfte gehen neue Erzeugniſſe hervor. A. d. R. Encyklop. Art. Natur.

*) Siehe den Commentar: אוצר נחמד.

zeigt, trugen die Kabbalisten auch auf die höhern, idealen Welten über. Auch in jenen höhern Regionen reden sie daher von einem männlichen (thätigen, spendenden), einem weiblichen (leidenden, empfangenden), und einem diese beiden verbindenden Principe. Dieses dreifache Princip hat den eigenthümlichen Namen: »die Wage«, da auch in der Wage die beiden Schalen die Extreme bilden, die Zunge aber die Vermittelung und das Gleichgewicht anzeigt. [1]) Die Wage ist daher ein angemessenes Symbol für die Entwickelung der Sefirot und für das Weltenleben überhaupt.

VIII. Principien der göttlichen Weltregierung.

Farben.

Es braucht nicht erst wiederholt zu werden, daß nach der kabb. Lehre von dem Zusammentreten Gottes mit den Sefirot, das naturgemäße Weltenleben mit der göttlichen Weltregierung zusammenfällt. Dieselben Principien, welche wir eben als nothwendig für das Weltenleben kennen gelernt, sind zugleich — als Attribute Gottes betrachtet — die Principien der göttlichen Weltregierung. Die männlichen Attribute, welche das Princip der Gnade (חסד) bilden, heißen: סטרא דימינא »die rechte Seite« [2]); die weiblichen, das Princip der Strenge (דין) bildend: סטרא דשמאלא »die linke Seite« und die vermittelnden oder das Prin-

[1]) Vgl. das Buch Jezira (Cap. 3. Satz 1.): קף זכות וכף חובה וְלָשׁוֹן — חק מכריע בנתים „die Wagschale des Verdienstes, die Wagschale der Schuld und die Zunge — ein entscheidendes Princip zwischen beiden."

[2]) In allen Figuren, durch welche man die Sefirot dem Auge sichtbar zu machen pflegt (s. unten), nehmen die männlichen Attribute die rechte, die weiblichen die linke Seite und die verbindenden die Mitte ein. Daher die Ausdrücke: „die rechte Seite" ꝛc.

ip der Milde (רחמים): עמודא דאמצעיתא »die Säule der Mitte.« Die Welt — commentirt Reccanati — bedarf der göttlichen Gnade, als Nachsicht mit ihrer Sündhaftigkeit, sie bedarf aber auch der göttlichen Strenge, zur Bestrafung und Unterdrückung der Bosheit und Ungerechtigkeit; doch dürfen diese Principien nie einseitig wirken, denn bei unbedingter Gnade würde die Nachsicht, bei unbedingter Strenge die Strafe zu weit getrieben werden, es bedarf daher noch eines vermittelnden Princips (רחמים הכלול משניהם).

Diese drei Principien werden von den Kabbalisten, welche das Geistige so gern in sinnliche Formen kleiden, durch Farben dem Auge sichtbar zu machen versucht. Das Princip der Gnade wird als weiß (die eigentliche Lichtfarbe), das der Strenge als roth (die brennendste Farbe), das vermittelnde als grün, blau oder gelb [1]) (die mittlern Farben des Regenbogens) veranschaulicht. [2])

[1]) Gewöhnlich in dem Gemeinnamen ירוק zusammengefaßt; oft aber auch: כחבלחא, כביעתא, ירוק כעשבא.

[2]) Die Krone wird bald weiß, bald schwarz, bald ganz farblos dargestellt. Das Erstere geschieht, wenn diese Sefira an und für sich als Ursubstanz, wo noch keine Unterscheidung stattfindet, betrachtet wird; sie ist dann zugleich das Princip der höchsten Gnade, in dem noch keine Beimischung von Strenge zum Vorschein gekommen. Sie wird dann: das weiße Haupt (רישא חורא), das klare, hellglänzende Licht (אור צח, אור מצוחצח), genannt. Das Zweite stellt ihr Verhältniß zum En-Sof dar, die schwarze Farbe (die Abwesenheit des Lichtes) bezeichnet dann ihren Abstand von der Ursache der Ursachen (כתרא עלאה אע"ג דאיהו אור צח אור מצוחצח אוכמא היא לגבי עלת העלות *). Als ganz farblos wird endlich ihr Verhältniß zu unsrer Intelligenz angegeben **), weil keine Weisheit und kein Verstand so

*) Tikune Sohar, angef. von Pardes Rimonim Pforte 10.

**) לא חוור ולא אוכם לא סומק ולא ירוק ולא גוון כלל (Sohar ad init.).

IX. Abtheilungen in der Sefirotwelt.

Figuren.

Aus Obigem ersehen wir, daß auch die Sefirot, als Repräsentanten ebengedachter Principien, in Dreiheiten sich theilen müssen. Eine jede Dreiheit enthält eine männliche, eine weibliche und eine sie vereinigende Sefira, und bildet eine natürliche Abtheilung der Sefirotwelt. Daß aber gerade drei [1]) solcher Dreiheiten oder Abtheilungen angenommen werden, beruht ebenfalls auf analogen Wahrnehmungen in der sichtbaren Natur. Schon das Buch Jezira lehrt nämlich

---

weit eindringt, weshalb sie dann auch אין heißt. *) — Der Schönheit (תפארת) wird die Purpurfarbe, welche fünf Farben enthält, beigelegt, weil sie den Inhalt der fünf übrigen ספירות הבנין in sich zusammenfaßt. **) — Die zehnte Sefira oder das „Reich", heißt: der durchsichtige Saphirstein, der in alle Farben spielt; dies soll die Harmonie aller Sefirot untereinander symbolisiren. ***) Nach Andern kömmt dieser Name auch der Basis (יסוד) zu, welche die an sich selbst formlose, aber alle Formen nach einander empfangende Materie als Ideal repräsentirt. ****) Nach einer andern Stelle im Sohar scheint uns aber der Saphirstein eher die Ursubstanz selbst zu bezeichnen. „Die Farbe des Saphirs", heißt es, „enthält alle Farben . . . der Saphir ist darum der Grundstein oder Urpunkt der Welt." נונא דספיר אתכליל מכל גונין דהוד כמראה הקשת אשר יהי' בענן כו' הוא מראה דמות כו' . . . וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר האי היא אבן שתיה דאיהי נקודא חדא דכל עלמא (Sohar I. Th. 71. b.).

[1]) Die letzte Sefira oder das „Reich", drückt kein neues Attribut aus, sondern die Harmonie, welche zwischen allen andern herrscht und deren Herrschaft über die Welt, und wird darum hier nicht mitgezählt. Siehe Franck's Kabbala S. 143.

---

*) Nicht nur die Krone, sondern auch jede andere Sefira, wird vom Sohar aus drei ähnlichen Gesichtspuncten betrachtet. Siehe hierüber weiter unten.

**) Siehe Ornerab Pforte 6. §. 28.

***) Vielleicht ist es auch deswegen, daß das „Reich" oft schlechtweg אבנא genannt wird: כד האי אבנא (מלכות) בעי למיעבד דינא (Tikkunim, angef. von Schefa Tal fol. 4.). Doch wird unten noch eine Vermuthung über diese Benennung gegeben werden.

****) Siehe weiter unten unsere Erklärung einer Stelle aus פרקי דרא.

Folgendes: »Das Zentrum des Weltalls ist der himmlische Drache, die Umwälzung des Zodiak's ist die Basis der Zeit. Das Herz ist das Zentrum des Menschen. Der Erste gleicht einem Könige auf seinem Throne, die Zweite einem Könige in der Mitte seiner Unterthanen, das Dritte einem Könige im Kriege. [1]) Da nun die Sefirotwelt der Prototyp aller übrigen Welten ist, so vereinigt sie drei ähnliche Theile in sich. In einer noch nähern Beziehung aber stehen diese Abtheilungen der Sefirotwelt — welche bei den modernen Kabbalisten: die intelligible, moralische und physische Welt heißen [2]) — zum Menschen, welcher als Mikrokosmus die drei Haupttheile des Weltenlebens in sich trägt. Sein denkender Geist (נשמה), sein Wille (רוח) und sein animalisches Princip (נפש) scheinen nämlich den drei Theilen der idealen Welt besonders zu entsprechen. Auf diese Aehnlichkeit macht der Sohar mit folgenden Worten aufmerksam: תלת שליטין אינון לעילא ואינון רזא דיקרא דיליה ואינון מוחא ולבא וכבדא [3]) Es ist dies mit ein Grund, warum die Sefirotwelt »der himmlische Mensch« genannt wird, und die gewöhnlichste Abbildung, welche von den Sefirot gemacht

---

[1]) Die Leitung des Weltalls im Allgemeinen gleicht einem Könige, umgeben von seinen Hofleuten, die auf seine leisesten Winke lauschen; die Leitung der Sphärenwelt gleicht einem Könige, der seine Staaten bereist und sich überall seinen Unterthanen zeigt, die vom Anblicke der Majestät zur Bewunderung hingerissen werden; endlich gleicht die Leitung der Menschenwelt einem Könige im Kriege, denn die göttliche Vorsehung leitet sowohl die Gegensätze im menschlichen Organismus, wie nicht minder die moralischen Gegensätze und Unebenheiten im Menschenleben überhaupt, um sie dann zur Harmonie und Einheit zurückzuführen.

[2]) Wir müssen den Leser hier, um uns selbst nicht vorzugreifen, auf unsre noch folgende, zusammenhangende Darstellung verweisen.

[3]) Th. 2. Abschn. Terumma.

wird, ist eine menschliche Figur. Aber auch in einer andern Figur, durch welche man die Sefirot zu zeichnen pflegt, in dem sog. kabb. Baume nämlich, entsprechen die drei Haupttheile derselben — die Wurzel, der Stamm und die Krone — den drei Abtheilungen der idealen Welt. [1]) Auch die Namen der Sefirot entsprechen — wie einige Commentare behaupten — diesen drei Abtheilungen; doch dies führt uns auf einen Gegenstand, der einen besondern Artikel erfordert und über den wir darum in der nächstfolgenden Nummer abhandeln wollen.

X. Namen der Sefirot.

Um über die Bedeutung der Sefirotnamen einiges Licht zu erhalten und die abweichenden Erklärungen der Commentare gebührend würdigen zu können, muß man vor Allem die verschiedenen Gesichtspunkte ins Auge fassen, aus welchem der Sohar die Sefirot anzusehen pflegt. Die allgemeinste und umfassendste Anschauungsweise betrachtet sämmtliche Sefirot als ein zusammenhängendes Ganze, ohne sich auf die untergeordnete Bedeutung der einzelnen Glieder einzulassen, und nennt, wie wir bereits gehört, die Gesammtheit der Sefirot »den himmlischen Menschen«, »die höchste Welt« oder »die Gestalt Gottes« [2]). Nach einer zweiten, etwas mehr ins Einzelne gehenden Anschauung, zerfallen die Sefirot in zwei Haupttheile, deren einer die Krone und deren anderer die übrigen Sefirot enthält. Die Krone, den ersten Schöpfungsact Gottes darstellend, und als Ursubstanz die ganze

[1]) Eine dritte Figur: neun Kreislinien, um einen Punct gezogen — ist nicht vom Sohar.

[2]) Auch — wie wir bald sehen werden — die erste Schöpfungsstufe.

übrige Schöpfung im Keime in ſich tragend [1]), heißt dann auch — vermuthlich weil die Betrachtung dieſer einzigen Seſira alles das generaliter umfaßt, was die aller Uebrigen ſpecialiter gewährt — »das lange Geſicht« (אריך אנפין), während alle übrigen Seſirot »das kurze Geſicht« (זעיר אנפין), genannt werden. [2]) Von dieſem Geſichtspuncte betrachtet, macht die erſte Seſira ſchon allein eine heilige Geſtalt aus, welche von den übrigen Seſirot, wie von einem reichen und glänzenden Kleide, umgeben iſt [3]), und hat ihren Namen (כתר) von der höchſten Stelle, welche ſie vor allen übrigen einnimmt. [4]) Sie iſt die Krone (das Diadem), deren Pracht durch die an ihr funkelnden Edelſteine [5]) nur um ſo mehr erhöht wird. [6]) Nach einer, noch mehr ins Einzelne

[1]) Die übrigen Seſirot bilden blos die Entwickelungsmomente dieſer Urſubſtanz; davon vielleicht der Ausdruck: ספירות „Zahlen", weil jede einzelne Seſira ein neues Moment in der Entwickelung zählt. *)

[2]) הכתר נקרא אריך אנפין והוא העולם הראשון והעולם שני הוא זעיר אנפין והוא כולל כל ח' ספירות שהם מחכמה עד היסוד, Pardes Rimonim, Cap. 3. Bl. 8.

[3]) Man erinnert ſich, daß der Sohar unter „Kleid Gottes" im engern Sinne nur die höchſte Welt verſteht.

[4]) Siehe Franck's Kabbala S. 134. Der Vf. citirt daſelbſt folgenden Paſſus: כתרא עלאה לעילא דמתעטרין ביה כל עטרין וכתרין (Sohar, 3. Th. Bl. 288 b.).

[5]) Vielleicht wird darum auch manche einzelne Seſira אבנא genannt; vgl. die oben citirten Worte aus Tikune Sohar: כד האי אבנא בעי למיעבר דינא כו'.

[6]) Es ſei uns vergönnt, hier noch eine Hypotheſe über die Bedeutung des Namens „Krone" aufzuſtellen, welche, glauben wir, viele Wahrſcheinlichkeit für ſich hat. Das Zuſammentreten Gottes mit den Seſirot bezeichnet nämlich, wie ſchon erwähnt, das göttliche, die Erhaltung der Harmonie des Ganzen wie der einzelnen Theile bezweckende, Einwirken auf das Univerſum, das Spenden des göttlichen Zufluſſes bis in die äußerſten Theile der Natur, mit einem Worte —

*) Ueb. die verſchiedenartige Auslegung des Wortes: ספירות, ſ. Brucker l. c. p. 812. und P. Beer l. c. p. 62—63.

eingehenden Anſchauung theilen ſich die Sefirot in drei Abtheilungen. Dieſen Abtheilungen — ſagen die Commentare

die Weltregierung Gottes. Hauptzweck dieſer Weltregierung iſt die Menſchheit, ja es ſteht dieſer ſogar inſofern ein nicht unbedeutender Einfluß auf die Weltregierung zu, als es von ihrer Handlungsweiſe abhängt, ob der Segen des göttlichen Zufluſſes ſich vermehren oder vermindern ſoll. Dies kann gewiſſermaßen ein Bund genannt werden, den Gott mit der Menſchheit geſchloſſen *), ein Bund, der gleichſam beiden Theilen beſtimmte Verpflichtungen auflegt. Es läßt ſich dies beſonders mit einer Krönungsfeierlichkeit vergleichen, wo das Volk dem Monarchen huldigt, dieſer aber auch jenem Treue gelobt. Dieſes Bildes nun bedient ſich die Kabbala in der That und nennt den erſten Schöpfungsact, oder die erſte Sefira, welche recht eigentlich das Zuſammentreten Gottes mit ſeiner Schöpfung bezeichnet: die Krone (כתר). — In dieſem Sinne, glauben wir, heißt es auch, daß die Krone das Geheimniß der Denkriemen (סוד התפילין) enthalte. **) Man erinnere ſich nämlich, daß ſchon der Talmud ***) ſich der originellen, poetiſchen Figur bedient, den Schöpfer des Weltalls Denkriemen tragen zu laſſen, in denen der Werth Iſraels ****) verzeichnet iſt, ebenſo wie andrerſeits Iſrael auf den Rollen ſeiner Denkriemen das Lob des Schöpfers und die Verpflichtungen gegen denſelben leſen kann. — Auch von dem Verſe: „Du wirſt mich von hinten ſehen, aber mein Angeſicht kann nicht geſchaut werden“ (2. M. 33, 23.) heißt es im Talmud: „dies lehrt uns, daß Gott dem Moſche den Knoten der Denkriemen gezeigt hat *****); das heißt: obwohl auch Moſes in das Geheimniß der Denkriemen ſelbſt ******), der eigentlichen Repräſen-

*) Vgl. Jeremias (33, 25.): אם לא בריתי יומם ולילה כו', und den Ausſpruch des Sohar (1. Th. 56. a.): תא חזי כד ברא קב"ה עלמא עבד האי בריית וקיים עליה עלמא.

**) כתר עליון איהו כתר מלכות ואיהו קרקפתא דתפילי, Tikune Sohar ad init.

***) Berachoth 6. a.: הקב"ה מניח תפילין כו' הני תפילין דמרי עלמא מאי כתיב בהו כו' את ה' האמרת היום וה' האמירך היום כו'.

****) Iſrael repräſentirt oft in talmudiſchen, beſonders aber in kabbaliſtiſchen Schriften die tugendhaften Menſchen im Allgemeinen.

*****) מלמד שהראה לו הקב"ה למשה קשר של תפילין, ibid. 7. a; vgl. Ibn Eſra 2. M. 33, 21., Neweh Schalum Abh. 4. Cap. 1., R. S. Ben Aderet und R. S. Edels in ihren Chidruſche Agadot, Torat ha-Olah 2. Th. 2. Cap.

******) Was die Schrift: „das Schauen des Angeſichtes“ nennt; vgl. S. b. Aderet a. a. O.: קשר של תפילין נגלה למשה ולא נמנע ממנו וזולתי עצם התפילין שהם על העינים ושנרמז בלשון פנים.

— entſprechen auch die Namen der Sefirot. Denn, meinen ſie, es iſt dies einem Baumeiſter zu vergleichen, der einen großen Palaſt erbauen will; zuerſt faßt er im Geiſte den Plan des ganzen Baues, dann denkt er über die Weiſe nach, nach welcher gearbeitet werden ſoll, damit Alles ſymmetriſch ſich füge, die einzelnen Theile den allgemeinen Umriſſen entſprechend; endlich ſinnt er auch über die Mittel zur Ausführung. Das Erſte — den Plan — repräſentirt

tanten der Bundesacte zwiſchen Gott und der Menſchheit, nicht einzubringen vermochte*); ſo begriff er doch die aus dieſem Bunde reſultirende und von ihm bedingte Verknüpfung aller Weſen durch die Kraft des Urweſens: er ſchaute alſo den Knoten**) der Denkriemen. Ohne Metapher: auch Moſes konnte zwar den erſten, unbegreiflichen Act der Schöpfung nicht erfaſſen ***); aber der Herr ließ ihn doch die in dem göttlichen Sein gegründete Harmonie aller Welten, Sphären, Principien und Kräfte; die Verkettung, Vermittelung und Ausgleichung aller Gegenſätze und Unebenheiten durch die verbindende und verſöhnende Kraft Gottes; die Abhängigkeit aller Naturwirkſamkeit von dem Willen Gottes und ihre Uebereinſtimmung mit ſeinen Zwecken, mit einem Worte: er ließ ihn die göttliche Weltregierung erkennen.

*) Eine klare Erkenntniß der Krone — ſagt der Sohar — iſt keiner Weisheit und keinem Verſtande erreichbar. Sie heißt אין, weil man nicht weiß und nicht gewußt werden kann, was in dieſem Principe (Anfang) enthalten ſei. (3. Th. 288. b.) Was jedoch hier der Sohar von der Krone ſagt, ſcheinen die Tikunim auf die ganze oberſte Dreiheit auszudehnen, indem ſie dieſe ganze Abtheilung אין nennen: האי דרגא דאקרי אין כליל תלת ספירין, בתר, חכמה, בינה. Hiermit ſtimmen auch die modernen Kabbaliſten überein, welche die Erkenntniß des Moſes nur bis zur erſten Sefira der Conſtruction hinaufreichen laſſen; vgl. S. Edels a. a. O.: שלא זכה משה לראות תפילין של ראש שהקבה מניח דהיינו מלפניו אלא הקשר של ד' מהשם שהוא לאחורים היה יכול לראות והוא רמז למדה הרביעית עלתה השגתו.

**) Was die Schrift: „das Schauen von hinten nennt; vgl. Raſchi z. St.: וקשר של תפילין מאחוריו הוא קשרא דתפלין דרישא כו' איהו לאחורא.

***) Unter dem „Schauen des Angeſichtes" verſteht alſo der Talmud nicht, wie Maimonides (ſ. oben S. 114. und 208.), die Erkenntniß des Weſens oder der Individualität Gottes, ſondern die des erſten Schöpfungsactes. Dies ſcheinen einige Commentare nicht beachtet zu haben, indem ſie M. und den Talmud in dieſer Beziehung eins und daſſelbe ſagen laſſen; vgl. S. b. Aderet l. c.: זולתי עצם התפילין שהוא שרש הכל.

die erste Abtheilung, bestehend aus den von der »Krone« ausgehenden und in ihr sich wieder vereinigenden Sefirot: »Weisheit« und »Verstand«, welche im Vereine mit der »Krone« die erste Dreiheit ausmachen. Das Zweite — die Weise [1]) — stellt die zweite Dreiheit dar, bestehend aus: »Gnade« und »Recht« sich vereinigend in der »Schönheit« oder »Milde« [2]) Das Dritte — die Mittel — veranschaulicht die letzte Dreiheit, bestehend aus: »Macht« und »Glorie«, sich vereinigend in der »Basis.« Endlich wird die Harmonie des Ganzen, die göttliche Weltregierung überhaupt, mit dem »Reich« oder der »Regierung« [3]) bezeichnet. [4])

Außer diesen allgemeinen und im Sohar begründeten Bedeutungen der Sefirotnamen, werden von den verschiedenen Commentaren noch mancherlei Auslegungen der einzelnen Namen versucht. Nach Einigen repräsentiren: כתר den göttlichen Willen (רצון); חכמה das Maß jedes Dinges (שיעור); בינה den Modus der Handlung (דרך); die sechs Sefirot der Construction (ספירות הבנין) die Mittel (אמצעיים) und endlich מלכות den Zweck (תכלית) der

[1]) Die Principien nämlich, auf welchen das Weltenleben beruht; die Grundsätze, nach denen Gott die Welt regiert.

[2]) תפארת הוא רחמים הכלול משניהם, Pardes Rimonim 6. Pforte.

[3]) מלכות.

[4]) Die bisher entwickelte dreifache Anschauungsweise der Sefirot, nach welcher sie bald ein ungetheiltes Ganze, bald zwei und bald drei Abtheilungen bilden, war vielleicht auch dem Vf. folgender Zeilen im Sohar gegenwärtig: בגין דעתיקא אתרשים בתלת כל שאר בוצינין דנהרין כלילן בתלת, עוד עתיקא אתרשים בתרין כך כל שאר בוצינין סתימין בתרין, עוד עתיקא אתרשים בחד כך כל שאר בוצינין מתקשרין ומתהדרין בחד. Doch lassen diese dunkeln Worte auch noch eine andere Interpretation zu, s. unten.

Schöpfung. [1]) Nach Andern liegen den drei erſten Sefirot, Krone, Weisheit und Verſtand, ganz andre Bedeutungen zu Grunde. Bald bezeichnen ſie: das Subject, Object und den Act des Denkens und ihre Identität in Gott [2]); bald wieder: Wille, Ausdruck und Vollführung, welche bei Gott eins und daſſelbe ſind [3]) bald endlich: die Vereinigung der drei Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) im göttlichen Sein [4]) — vieler anderer weit hergeholter Vermuthungen nicht zu gedenken. [5]) Doch haben alle dieſe Ausdeutungen — welche um ſo willkührlicher ausfallen mußten, als die Etymologie der Sefirotnamen ſelbſt zu den verſchiedenartigſten Conjecturen veranlaßt, und ſich auf dieſem Wege nichts Beſtimmtes ermitteln läßt — einen ſehr untergeordneten Werth, und man thut am Beſten ſich in dieſer Beziehung an die oben erwähnten, allgemeinen und auf den Sohar ſelbſt geſtützten Bedeutungen zu halten.

---

[1]) S. צוף נובלות 1. Cap.

[2]) Die drei erſten Sefirot müſſen als eine und dieſelbe Sache betrachtet werden; die erſte ſtellt das Wiſſen, die zweite den Wiſſenden und die dritte das Gewußte dar; alle drei ſind in Gott vereint. Pardes Rimonim Bl. 55. a. Dieſelbe Erklärung ſoll (nach Torat ha—Ola 3. Th. 4. Cap.) ſchon der Vf. des Emunot gegeben haben.

[3]) Vgl. R. Jehuda Halevi's Erklärung der Ausdrücke סֵפֶר סְפַר וְסִפּוּר *) im Sefer Jezira: „Der Gedanke Gottes iſt ſein Wort, das Wort iſt die Schrift (worunter die Schöpfung verſtanden wird), Wille, Ausdruck und Vollführung ſind demnach eines und daſſelbe". Cuſari 4. 25.

[4]) Torat ha-Ola ibid. S. 75. b.

[5]) Man vgl. ibid.: מחשבה ציור ופעולה und פועל צורה ותכלית. Daß Franck in dieſen Sefirot noch die abſolute Identität des Idealen und Realen findet, iſt bereits oben berichtet worden.

---

*) R. Jehuda hat die Leſeart סֵפֶר סְפוּר וְסִפֶּר; vgl. den Cuſari-Commentar Ozar nechmad u. M. Botril zu Sefer Jezira.

XI. Gottesnamen.

Die zehn Sefirot entſprechen — wie die Kabbaliſten ſagen — zehn in der heiligen Schrift vorkommenden Gottesnamen. [1]) Doch — bemerkt Corduero — muß dies nicht alſo verſtanden werden, als wären die Gottesnamen Bezeichnungen der Sefirot, ſondern beide, Sefirot und Gottesnamen, ſind Beinamen des En-Sof, und zwar, deſſen Werken entlehnt. [2]) Es iſt alſo klar, daß die Gottesnamen ebenſo wenig wie die Sefirot eine theoretiſch-objektive Erkenntniß der Gottheit enthalten, ſondern in ihnen findet blos unſre ſubjektive, auf der Betrachtung der erſchaffenen Natur beruhende Vorſtellung von Gott ihren höchſten und vollendetſten Ausdruck. Da nun aber demnach alle bibliſchen Gottesnamen nicht nur Gott nicht nach der Wirklichkeit zukommen, ſondern ihn überhaupt nie anders, als in Beziehung zu den erſchaffenen Dingen ſtehend, bezeichnen [3]) — was auch für den Zweck der Bibel, welche zu uns, als Geſchöpfen, ſpricht, vollkommen genügt —; ſo mußte die Kabbala, welche in ihren metaphyſiſchen Unterſuchungen ſich oft genöthigt ſah, von Gott vor der Schöpfung, oder doch wenigſtens abgeſehen von ſeiner Schöpfung zu reden, ſchon früh darauf bedacht ſein, einen neuen Gottesnamen zu erfinden, um dieſen abſtrakten Begriff

---

[1]) Ueber die Zuſammenſtellung aller dieſer Gottesnamen mit den Sefirot verweiſen wir — da wir hier nur von den vorzüglichſten werden reden können — auf P. Beer l. c. S. 65—67.

[2]) השמות הם הספירות ואין הכונה שיהיו השמות מיוחסות לספירות חו"ו אלא הספירות והשמות הם שמות האין סוף בפי פעולותיו, Pardes Rimonim 2. Pforte.

[3]) Oder — um mit den Kabbaliſten zu reden — da ſämmtliche Gottesnamen erſt bei der Schöpfung entſtanden ſind.

zu bezeichnen. Es ist dies der Name: אין סוף [1]), bisweilen auch אין [2]) genannt.

Führen wir uns nun einige der vorzüglichsten biblischen Gottesnamen nach kabbalistischer Anschauungsweise vor. Da diese Namen alle, ebenso wie die Sefirot, Gott nie anders als in Verbindung mit seiner Schöpfung betrachten, so versteht es sich von selbst, daß die Vorstellung, welche sie uns von der Gottheit gewähren, keine gleichmäßige ist, sondern sich je nach dem Standpunkte unterscheidet, welche sie in der Betrachtung dieser Schöpfung einnehmen. So bezeichnet z. B. die Krone den ersten Schöpfungsact und somit auch das Zusammentreten Gottes mit der Welt, doch ist dieser Begriff auf diesem Standpunkte noch so undeutlich, daß die Krone des-

[1]) Nicht als ob in diesem Namen eine größere Objektivität in Ansehung der Gotteserkenntniß enthalten wäre, vielmehr weist ja schon die einfache Wortbedeutung desselben gerade auf die Unerfaßlichkeit des göttlichen Wesens hin; allein es ist dies ein philosophischer Nothbehelf, um für einen häufig vorkommenden abstrakten Begriff einen stehenden Ausdruck zu erhalten. Doch hat אין סוף auch noch eine andere Bedeutung; s. unten über מי und אם.

[2]) אין ist zwar ursprünglich der Name der ersten Sefira, doch wird bisweilen auch das En-Sof so genannt. S. Luria's Commentar zu den Worten der Idra Suta: עתיקא קדישא אקרי אין דביה תליא אין, פי' אין סוף אקרי אין. Auch Abraham ben Dior spricht von einem Ur-Nicht-Etwas (אין קדמון), welches die Ursache der Ursachen ist (s. oben S. 149.). Ebenso Recanati in טעמי מצות II. a.: האין הגמור הוא עלת העלות יתּ' סתימא דכל סתימין. Richtig giebt Dr. v. Meyer *) die Definition dieses אין: „Es ist das אין (Nichts), welches zugleich das wahre מה **) (Etwas), das Wesen der Wesen ist, die Ursache der Ursachen, unbegreiflich, unaussprechlich, über alle Zahl erhaben, daher nichts für den sinnlichen Begriff, Alles in sich selber, das eigentliche Sein der Gottheit, gleichwohl von den Kabbalisten abgeschattet in Bildern und Ausdrücken".

*) Sefer Jezira 1. Cap. Anm. e.

**) Daher der Ausdruck: בלי מה im Sefer Jezira.

wegen אין genannt wird und die Vorſtellung, welche ſie uns von Gott gewährt, ſich noch nicht ſehr von der aus dem Namen אין סוף gewonnenen unterſcheidet. [1]) Etwas deutlicher ſchon wird dieſer Begriff in der Weisheit [2]), noch deutlicher in dem Verſtande. [3]) Sprechen wir daher von dem Begriffe der erſten Sefira, d. i. der zuerſt erſchaffenen Subſtanz, in welcher alle Keime ſpäterer Entwickelung noch verborgen liegen, und wollen wir die Vorſtellung bezeichnen, welche dieſer erſte Manifeſtationsact uns von Gott giebt, ſo nennen wir ihn, oder vielmehr Gott nennt ſich ſelbſt in der Schrift: אהיה »ich bin« oder »werde ſein«; kömmt nun aber noch das Entwickelungsvermögen eben dieſer Subſtanz in Betracht [4]) und ſoll dieſe Anſchauung auf Gott übertragen werden [5]), ſo läßt ihn die Schrift ſich nennen: אשר אהיה »der ich ſein werde«. Denken wir uns dieſes Vermögen

---

[1]) Die Krone wird deswegen im Sohar zuweilen ebenfalls אין סוף genannt *); ein Umſtand, der ſogar bei manchen Kabbaliſten die Verwechſelung oder Vermengung dieſer beiden Begriffe zur Folge hatte **), ſo daß Corduero ſich veranlaßt fühlte den Ausſpruch zu thun: האם לא הוא הכתר אלא סבה אל הכתר (Pardes Rimonim 3. Pforte).

[2]) Vgl. die oben (S. 150.) citirten Worte Corduero's: הכתר אין אנו משיגים כלל ובחכמה יש קצת ישות כו'.

[3]) Zum vollen Bewußtſein konnte er jedoch ſelbſt dem Auserwählteſten aller Menſchen erſt in der vierten Sefira (der erſten Sefira der Conſtruction) kommen; vgl. die oben angeführten Worte Edel's: אף משה לא עלתה השגתו אלא למדה הרביעית.

[4]) D. i. der Begriff der zweiten Sefira חכמה.

[5]) Mit andern Worten: ſoll die Vorſtellung, welche ſie uns von Gott giebt, bezeichnet werden.

---

*) S. Th. 3. 258. b.: ובנין דאינון מכתר אתקריאו שאין להם סוף דכתר אין סוף אתקרי קרא לכתר מקור וביה; vgl. auch Th. 2. 42. b.: ליח סוף כו' ובנין דא קרא לגרמיה אין סוף כו'.

**) Vgl. שערי צדק (des R. Joſeph aus Caſtilien) 28. b. סוד הנקרא אין סוף כו'.

endlich zur Wirklichkeit übergegangen, somit den actuellen Beginn der Entwickelung als erfolgt [1]), und soll dieser Uebergang auf Gott bezogen werden, (d. h. die Vorstellung, welche dieser Begriff uns von Gott giebt, einen Ausdruck erhalten), so nennt man ihn יְהוָה »seiend, schaffend und erhaltend« [2]). Diese Bedeutungen der drei vorzüglichsten biblischen Gottesnamen werden im Sohar ausdrücklich vorgetragen [3]).

---

[1]) D. i. der Begriff der dritten Sefira (בינה).

[2]) הֹוֶה וְיִהְיֶה וְהָיָה. Zwar wird die Etymologie dieses Tetragrammaton's noch häufiger durch הָיָה הֹוֶה וְיִהְיֶה gegeben; doch wird dann nur ein Gesichtspunkt, der des Seins nämlich, oder vielmehr die Vereinigung der drei Zeiten im göttlichen Sein, ins Auge gefaßt, während מְהַוֶּה noch den Begriff des Schaffens und Erhaltens *) hinzufügt. Scharfsinnig bemerkt daher der Vf. des Afike Jehuda (Lemb. 1828.) Bl. 61 b., daß Jehova als nom. prop. das Sein Gottes, als nom. adj. aber sein Produciren ausdrücke, und hierauf gestützt, löst er den Widerspruch, daß dieser Name von den Rabbinen bald als Repräsentant der strengen Wahrheit **), bald als der der Güte ***) — zwei Begriffe, welche nach Rosch ha-Schana 17 b. heterogen, ja fast entgegengesetzt sind — angesehen wird, dadurch, daß er „Wahrheit" auf das göttliche Sein ****), „Güte" auf das göttliche Schaffen *****) bezieht. Vgl. noch die Anmerkung zu Tosafot ib. u. Abravanel zu Jes. 43, 10.

[3]) Der Name אהיה — sagt der Text — umfaßt und umschließt noch alles Dasein, da sind die Wege noch verborgen, an einem Orte vereinigt und ununterschieden; soll nun aber die Mutter bezeichnet werden, die in ihrem Schooße alle Wesen trägt und nahe daran ist zu gebären, und alle Individuen, in denen sein erhabener Name sich zeigen

---

*) Die Radix הוה bedeutet im Kal „sein" oder „werden", im Pi'el aber sowohl ent- als bestehen lassen, sowohl „schaffen" als „erhalten", daher der Ausdruck: שם הויה; vgl. Job 37, 6, Nehem. 6, 6.

**) S. Raschi 2. M. 6, 3; 3. M. 19, 15.

***) S. Tosafot Rosch ha-Schana 17, b.

****) Also auf das nom. prop. Diesem entspricht — sagt Vf. — auch der Ausspruch der Rabbinen: „Das Siegel Gottes ist: Wahrheit"; weil man nämlich, um eine Sache durch Siegel und Unterschrift zu bekräftigen, sich vorzüglich seiner Eigennamen zu bedienen pflegt.

*****) Nach Ps. 89, 3. 136, 6. Es versteht sich, daß dieses Schaffen hier auch das Erhalten involvirt.

Nach Vorausschickung dieser Prolegomena werden uns manche dunkle, die Gottesnamen betreffende Aussprüche des Sohar in einem hellern Lichte erscheinen. So lesen wir (Abschn. בשלח 64 b.), eine Stelle, welche, obschon sie wegen ihrer willkührlichen Exegese unsrem Geschmacke nicht zusagen dürfte, doch in Betreff ihres dogmatischen Inhalts unser Interesse beansprucht. Als Erklärung des Verses: »Weil sie Gott versuchten, indem sie sprachen: ist wohl Gott in unsrer Mitte, oder nicht?« (2. M. 17. 17.) heißt es dort

soll, zu produciren, so nennt sich Gott: אשר אהיה „der ich sein werde" d. h. Alles wird nun bald durch die schöne Verbindung des Eden *) mit dem erhabenen Tempel **) zum Vorschein kommen und zu meiner Verherrlichung existiren ***); ist dann endlich Alles hervorgegangen, ist Alles in seiner wahren Gestalt und an seinem Orte, so verläßt Gott alle übrigen Bezeichnungen und nennt sich nur יהוה (seiend, schaffend und erhaltend), hiermit wird sowohl das Einzelne, wie dessen Erhaltung bezeichnet. Dies sind die Geheimnisse des heiligen Namens, der Mose offenbart wurde und dessen Kenntniß kein Anderer mit ihm theilte ****).

*) Im Texte: עדונא, ein Beiname der „Weisheit."

**) Im Texte: קסטירא, ein Beiname des „Verstandes."

***) Im Texte ist in diesem Satze ein schwer wiederzugebendes Wortspiel. Die Radix אשר — nach dem buchst. Sinne ein pron. relat. אֲשֶׁר „der", „welcher" — läßt noch zwei andere Bedeutungen zu, nämlich: אַשָּׁר „Befestigung," „Verbindung" (s. Gittin 62; Baba Batra 163.) und אַשַּׁר „lobpreisen", „verherrlichen" (1. Mos. 30, 13); אשר אהיה heißt demnach nicht nur „der ich sein werde", sondern auch: ich werde das Band sein, und: ich werde verherrlicht sein. Dies zur Verständniß des oben nur dem Inhalte nach übersetzten Wortspiels im Originale, welches also lautet: ואשכחנא בספרא דשלמה מלכא אשר בקיטורא דעדונא קסטירא עלאה חברותא אשתכח וכדא באשרי כי אשרוני בנות.

****) אהיה דא כללא דכל שבילין סתימין ולא מתפרשין וכלילן בחד אתר .... לבתר אתעברת אמא ומינת לאפקא פרטין כלהו ולאתגליא שמא עלאה אמר אשר אהיה.... בתר דנפיק כלא ואתתקן כל חד וחד באתרי שבק כלא ואמר יהוה. דא פרטא ודא קיומא. (Sohar Th. 3. 65 b.) Man vgl. die Uebertragung dieser Stelle in Franck's Kabbala S. 140., die viele Abweichungen vom Texte enthält.

nämlich wörtlich wie folgt: »Wie, fragte R. Abba, sollten die Israeliten wirklich, nachdem sich ihnen die Herrlichkeit Gottes so oft gezeigt und die Wolkensäule sie sichtbarlich vor allem Uebel geschirmt hatte, nachdem ihnen Allen, besonders am rothen Meere, prophetische Erscheinungen geworden, sollten sie, sage ich, so thöricht gewesen sein daran zu zweifeln, ob auch Gott in ihrer Mitte sei? Dem ist nicht so, antwortete R. Simeon, sondern sie drangen blos mit ihrer Frage auf die Entscheidung zwischen dem Alten, dem Verborgenen aller Verborgenen, welcher אין heißt, und dem kurzen Gesichte; daher heißt es hier nicht לא אם, wie wir diesen Ausdruck kurz vorher antreffen [1]), sondern אין אם [2]). Wenn dem aber also ist, warum mußten sie Strafe erleiden? Weil sie eine Trennung machten, und weil sie die Sache als Versuch betrieben. Das ist's, was die Schrift sagt: Weil sie Gott versuchten Sie dachten nämlich, verhält es sich auf eine oder die andre Weise, so müssen wir ja auch unsre Gebete darnach einrichten.«

Zur gebührenden Würdigung dieser Stelle müssen wir uns erinnern, daß die Vorstellung, welche wir aus dem Gesichtspunkte der ersten Sefira von Gott erhalten, einerseits eine so allgemeine und umfassende ist [3]), daß sie das lange Gesicht, andrerseits aber auch wegen ihrer Undeutlichkeit [4]) אין genannt wird, während alle übrigen Sefirot, welche uns zwar eine deutlichere aber weniger umfassende Vorstellung gewähren, das kurze Gesicht heißen. Die Israeliten, meint

[1]) Ibid. 16. 4. הילך בתורתי אם לא.

[2]) אם לא kann nur durch: oder nicht, übersetzt werden, אם אין hingegen bezieht der Sohar auf den Gottesnamen אין.

[3]) Es ist die Ursubstanz, welche Alles schon im Keime trägt.

[4]) Es ist zugleich der erste, unbegreifliche Schöpfungsact.

nun der Sohar, hätten daran gezweifelt, ob Gott, nachdem er die erste Substanz geschaffen und ihr das Vermögen sich zu entwickeln verliehen, diese Entwickelung ihr selbst überlassen und sich zurückgezogen habe, daß mithin die Thätigkeiten in der Natur des Beistandes und der Mitwirkung Gottes nicht bedürfen, oder ob nicht vielmehr Gott zu seiner Schöpfung herabgestiegen sei und sie durch seine Gegenwart erhalte. Mit ihrer Frage — sagt der Sohar — »ist יהוה in unsrer Mitte, oder אין«, wollten sie Entscheidung haben zwischen dem Alten [1]), dem Verborgensten aller Verborgenen, welcher אין heißt, und dem kurzen Gesichte. Ist Jehova in unserer Mitte, heißt also: können wir Gott als Jehova (den Seienden, Schaffenden und Erhaltenden zugleich) und in seiner Schöpfung als gegenwärtig betrachten, oder haben wir uns in Beziehung auf Gott lediglich an den Begriff אין, den Zurückgezogenen, Transcendenten, zu halten? Letztere Anschauung nennt der Sohar den Alten, den Verborgensten aller Verborgenen, erstere das kurze Gesicht. [2]) Wenn dem aber also ist — fragt nun der Text — warum mußten sie Strafe erleiden? Kann denn der tief im Innern des Menschen gegründete Hang sich über die wichtigsten Wahrheiten der Religion und der Metaphysik Aufschlüsse zu verschaffen, für strafwürdig erachtet werden? Antwort: sie hatten erstens durch ihre Frage eine Trennung statuirt. Moses hatte nämlich gleich bei seiner ersten Sendung den Israeliten auf Gottes Geheiß die drei göttlichen Namen: אשר, אהיה

[1]) So nennt der Sohar, aus einem unten noch anzugebenden Grunde, Gott vom Gesichtspunkte der ersten Sefira aus betrachtet.

[2]) Im Texte: בע למנדע בין עתיקא סתימאה דכל סתימין דאקרי אין ובין זעיר אנפין, was wörtlich heißt: sie wollten erfahren zwischen dem Alten u. s. w.

אדוני und יהוה bekannt gemacht und ihre Bedeutung nicht verſchwiegen. Die Iſraeliten hatten alſo zwei ſich zu widerſprechen ſcheinende Anſchauungen, einerſeits die gänzliche Unfaßlichkeit und Transcendenz Gottes, andrerſeits ſein in Verbindung treten mit den Dingen, als zuſammengehörige, übereinſtimmende, ja unzertrennliche Begriffe kennen gelernt. Die jetzt von ihnen aufgeworfene Frage aber: »Iſt Jehova in unſrer Mitte, oder Ajin«, ſetzte — gegen den Geiſt der geoffenbarten Lehre — wieder eine Trennung dieſer Begriffe voraus. [1]) Aber wären die Iſraeliten wenigſtens auf dieſem Punkte ſtehen geblieben, ſo konnte ihnen dies vielleicht noch hingehen; allein ſie gingen noch einen Schritt weiter. Nach den damals allgemein verbreiteten, heidniſchen Anſichten ſchloſſen ſie alſo: ſteht Gott erhaben über ſeiner Schöpfung, hat er den Dingen Kraft zu eigner Wirkſamkeit verliehen, ſo mag er ſich wohl auch gänzlich zurückgezogen und gewiſſen Mittelmächten eine ſelbſtſtändige Verwaltung der Welt überlaſſen haben. In einem ſolchen Falle würde eben dieſen Mächten, als ſelbſtſtändigen Gottheiten, die Anbetung gebühren, und nicht Gott, der zu erhaben iſt, um ſich um ſo niedre Dinge zu kümmern. [2]) Man ſieht alſo, es ſollte nicht

[1]) Der dunkle Text läßt auch noch eine andre, einfachere Deutung zu. Da der ihnen bekannt gewordene Name Jehova nämlich die Gegenwart Gottes ausdrückt, ſo hatten ſie ſchon durch ihren Zweifel an dieſer Gegenwart eine Trennung (Gottes von der Welt) wenigſtens als möglich gedacht und alſo Mißtrauen in die geoffenbarte Lehre geſetzt. Allein wir haben obiger Uebertragung als einer wortgetreuern *) den Vorzug gegeben.

[2]) Auf dieſen Gegenſatz zwiſchen der heidniſchen und ächt-jüdiſchen Anſchauung über die Weltregierung ſpielt wohl auch der Pſalmiſt an,

*) עבידו פרורא heißt nicht: „eine Trennung als möglich erachten", ſondern „eine Trennung machen", ſie mit Gewißheit annehmen, was hier nur auf die oben erwähnte Trennung der Begriffe bezogen werden kann.

beim bloßen Meditiren ſein Bewenden haben, ſondern die Reſultate dieſer Forſchungen ſollten in die Praxis übergehen und einen wahren Götzendienſt erzeugen. Sie wollten es — ſagt der Sohar — als Verſuch betreiben, denn ſie dachten: verhält es ſich auf dieſe Weiſe, ſo müſſen wir unſre Gebete darnach einrichten, verhält es ſich anders, ſo nimmt auch unſer Gebet eine andere Richtung. Grund genug alſo zu ihrer Beſtrafung. [1])

Mit der Idee, die wir ſo eben beſprochen haben, hängt unmittelbar eine andre zuſammen. Die ſogenannte Trennung oder der Irrglaube, der die Regierung Gottes verſchmäht, ſeine Beaufſichtigung gleichſam mit Gewalt verdrängen will und ſich falſche Gottheiten erwählt, hat ſich nicht nur im Heidenthume geltend gemacht, ſondern wirkt noch heute fort, wenn gleich nicht in ſo groben Formen. Noch heute ſchreiben nämlich ſo viele Menſchen alles der Natur, dem Zufall, dem Glücke zu, dies ſind ihre Götzen, die göttliche Vorſehung bleibt aber ganz aus dem Kreiſe ihrer Vorſtellungen. Was iſt dies anders als eine feinere Art von Polytheismus? Die Propheten — meint die Kabbala — verkünden uns aber ein Verſchwinden aller Götzendienerei,

---

wenn er ſagt: Von Sonnenaufgang bis zu ihrem Niedergang iſt der Name des Herrn gelobt. Hochgeprieſen auch bei den Heiden Allen wird der Herr — doch ſeine Ehre über den Himmel geſetzt. *) Wer aber iſt wie Jehova, unſer Gott, der hoch zwar thronet, doch tief blicket, wie im Himmel ſo auf Erden. (Pſ. 113, 3—6.).

[1]) Wir wollen den Schluß dieſes dunkeln Textes hier in der Urſprache herſetzen: אי הכי אמאי אתענשו, אלא על דעבידו פרודא ועבידן בנסיונא דכתיב ועל נסותם את ד' אמרו ישראל אי האי נשאל בגוונא חד, ואי האי נשאל בגוונא אחרא מיד ויבא עמלק.

*) Nur jene überhimmliſche (gewöhnlich als Sitz der Gottheit gedachte) Region halten ſie der Ehre der göttlichen Gemeinſchaft würdig.

der feinern nicht minder, als der gröbern. Die Welt wird an Erkenntniß zunehmen, ſie wird einſehen lernen, daß Gott, obſchon an ſich erhaben über alle Vorſtellungen, ſo daß ihm mit Recht nur der Name אין סוף (oder (אין zukömmt, doch bei der Schöpfung mit der Welt in Verbindung trat, oder, wie wir uns noch der kabb. Methapher [1]) erinnern werden, מי vereinigte ſich mit אלה und ward אלהים [2]), weshalb auch in der Schöpfungsurkunde der Bibel ausſchließlich der Name אלהים gebraucht wird. Dieſe Vereinigung fand aber nicht nur bei dem erſten Schöpfungsakte ſtatt, ſondern dauert, wie wir bereits wiſſen, auch jetzt noch fort,

[1]) Siehe oben S. 185.

[2]) Man ſtoße ſich jedoch nicht daran, daß der Sohar Gott hier vor der Schöpfung den Namen מי beilegt, während er ſonſt für dieſe Bezeichnung אין סוף hat. Beide Begriffe ſind identiſch. Er nennt ihn מי, weil dieſes Wort die Frage ausdrückt: Wer?, Wer iſt er? und nennt ihn אין סוף (oder (אין, weil eben dieſe Frage ohne Antwort bleiben muß. *) Doch ſcheint der kabb. Sprachgebrauch folgenden Unterſchied zu machen. מי bezeichnet ausſchließlich: Gott vor der Schöpfung **), אין סוף hingegen wird auch nach der Schöpfung ***), überall wo von Gott an ſich die Rede iſt, gebraucht, und zwar ſo, daß entweder von der Schöpfung gänzlich abſtrahirt, oder, daß zwar an eine Beziehung des En-Sof zu den Dingen gedacht wird, zugleich aber der Abſtand zwiſchen beiden, die unüberſteigliche Kluft, welche beide Begriffe auseinanderhält, hervortritt, zu welchem Zwecke die antithetiſche Bedeutung des negativen Attributs „unendlich“ ſich beſonders eignet.

*) Aus demſelben Grunde, wenn gleich nicht mehr ganz mit demſelben Rechte, heißt auch der Geſichtspunkt der erſten Sefira אין (bisweilen auch (אין סוף, weil nämlich die Vorſtellung, welche ſie uns von Gott giebt, noch ſo dunkel iſt, daß ſie durchaus noch keine Antwort auf die Frage מי enthält.

**) Bei der Schöpfung iſt Mi in Elohim aufgegangen und darf nicht mehr davon getrennt werden, Sohar 1. Th. 2. a. Sollte מי ſich von אלה zurückziehen, ſo müßte der ganze Weltenbau zuſammenſtürzen, ib. 2. Th. 165. a.

***) Ja aus folgender Stelle ſcheint ſogar hervorzugehen, daß der Name אין סוף erſt bei der Schöpfung ſeine volle Bedeutung erhielt: עלת העלות עביד י' ספירות וקרא לכתר מקור וביה ליה סוף לנביעו דנהורא ובגין דא קרא לגרמיה אין סוף (Sohar 2. Th. 42. b.).

und ist die Erhaltung der Welt [1]); dies wird besonders mit dem Namen Jehova bezeichnet, der das göttliche Sein, Schaffen und Erhalten in sich vereinigt. Daher tritt auch in der Schrift gleich nach Beendigung der ersten Schöpfungs-Urkunde der Name Jehova noch zu dem Namen אלהים hinzu. »Dies ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde, als Jehova Elohim Erde [2]) und Himmel machte.« [3]) Dies ist auch der Sinn jener andern Schrift-

[1]) ברזא דא אתקיים עלמא, Sohar 1. Bl. 2. a.

[2]) Daß die Schrift hier plötzlich von der gewohnten Ordnung, nach welcher die Schöpfung des Himmels immer der der Erde voransteht, abweicht, rührt nach kabbalistischer Anschauung daher, daß hier nicht mehr wie im ersten Capitel und noch zu Anfang dieses Verses vom bloßen Schaffen — wobei allerdings der Fortgang der Schöpfung oder Entwickelung von oben nach unten als die naturgemäßeste Ordnung erscheint — die Rede ist, sondern durch den Hinzutritt des Namens Jehova auch noch die Erhaltung in Betracht kommt, bei welcher Erhaltung, als auf dem Bunde Gottes mit der Menschheit beruhend und darum mehr von unten ausgehend, die Erde zuerst ins Auge gefaßt wird.

[3]) Dies ist vermuthlich auch der Grund, daß Elohim gew. dem Princip der Strenge (מדת הדין), Jehova aber dem der Milde (מדת הרחמים) entsprechend, gedacht wird, weil nämlich der erstere Name blos den Begriff des Schaffens ausdrückt, der andre aber auch den des Erhaltens involvirt.*) Vgl. Raschi 1. M. 1, 1.: מתחילה עלה במחשבה לבראו במ"ה ראה שאין העולם מתקיים הקדים מ"ה ושתפה למ"ד. Aehnlich drückt sich der Midrasch Rabba (Cap. 12.) aus: אמר הקב"ה אם אני בורא את העולם במדת הרחמים הוו

*) Auch der Umstand, daß Elohim mit der Natur identificirt (s. Cusari 1. §. 77., Chacham Zebi Nr. 18.) und hervorgesucht wird, daß das Zahlenverhältniß beider Wörter im Hebräischen gleich sei (אלהים בגמטרי' הטבע), mag wohl darin seinen Grund haben, daß die in אלהים (מי und אלה) enthaltene Lehre von dem Zusammentreten Gottes ꝛc., wie oben gezeigt worden, die göttliche Regelung der Naturthätigkeiten ausdrückt und somit gleichsam mit der Natur zusammenfällt, während der Name Jehova uns Gott über der Natur stehend und sie bewältigend bezeichnet. So heißt es bei der die ganze Reihe von geistigen Kräften und Principien der Natur veranschaulichenden Jacobsleiter: והנה יהוה נצב עליו (1. M. 28. 13.).

stelle, welche lautet: Jehova ist Elohim (5. M. 4. 35.), d. h. der Begriff Elohim geht in Jehova auf, oder deutlicher:

חטיוה סניאין ואם אני בורא אותו במה"ד היאך יוכל לעמוד אלא אני בורא אותו בשניהם והלואי יעמוד. Vgl. die oben (S. 213.) citirten Worte Reccanati's über Gnade und Strenge. In diesem Geiste aufgefaßt giebt auch folgender dunkler Vers: „Ich bin Abraham, Jizchack und Jacob erschienen mit El Schaddai, aber mit meinem Namen Jehova bin ich ihnen nicht bekannt worden" (2. M. 6, 3.) einen ansprechenden Sinn. Bekanntlich entspricht nämlich אל dem Princip der Gnade *), שדי dem der Strenge **), der Name יהוה aber, welcher beide Begriffe vereint ***), entspricht dem vermittelnden Princip der Milde. ****) Die Stammväter der Israeliten hatten sich nun zwar einerseits über den Standpunkt des Heidenthums, welches in jedem Princip eine besondre Gottheit verehrt, insoweit erhoben, daß sie Alles auf den einigen Gott zurückführten, andrerseits glaubten sie jedoch, daß Gott, je nachdem das Princip der Gnade oder der Strenge bei ihm überwiegend sei, immer nur einseitig wirke, von der göttlichen Kraft aber, welche die Extreme vermittelt und versöhnt, und so das Gleichgewicht herstellt, von der Allweisheit, welche selbst da, wo das eine oder andre Princip überwiegend erscheint, auch dieses Uebergewicht nur nach den genauesten Verhältnissen des Rechts und der Billigkeit angeordnet hat, von der Allmacht, welche nicht verhindert wird, in demselben Augenblicke, wo das Laster ihr Strafgericht empfindet, die Tugend mit der Fülle ihrer Gnade zu überschütten, von allem dem hatten sie keine klare Vorstellung. Und selbst die großen Weltbegebenheiten der Vorzeit, weit entfernt, sie eines Bessern zu belehren, mußten sie vielmehr in dieser unrichtigen Anschauung noch bestärken. So erschien bei der Sündfluth das Princip der Strenge vorherrschend, denn das Wunder der Arche, sich auf eine einzige Familie beschränkend, reichte nur kaum hin, um den gänzlichen Untergang der Erdbewohner abzuwenden; noch allgemein umfassender und gar keine Ausnahme ge-

---

*) Nach Ps. 52, 3: חסד אל כל היום. Die Kabbalisten parallelisiren daher auch immer den Gottesnamen אל mit der Sefira חסד.

**) Nach Job 6, 3: כי חצי שדי עמדי, Ruth 1, 20: כי המר שדי לי, מאד, ib. 21, ושדי הרע לי; vgl. R. M. Alschich zu Genes. 43, 14.

***) Er ist zugleich יהוה und מהוה, חסד und אמת (s. oben S. 225. Note 2.). Diesem entspricht auch Ps. 101, 1: חסד ומשפט אשירה לך יהוה אזמרה „Will Gnade und Recht zugleich ich singen, so weihe ich Dir, Jehova, meinen Sang."

****) רחמים הכלול משניהם.

der in Elohim angedeutete Begriff des Zusammentretens Gottes mit der Welt, ist in dem Namen Jehova, welcher Sein, Schaffen und Erhalten zugleich umfaßt, in einem noch höhern Grade enthalten, so daß man sagen kann: Jehova ist zugleich Elohim.

Aus allem Bisherigen geht also Folgendes hervor: Obschon Gott vor der Schöpfung nur der Name מי zukam — was auch in פרקי דר' אליעזר mit den Worten gelehrt

---

stattend, scheint das göttliche Zorngericht beim Thurmbau zu Babel gewesen zu sein, nachdem die göttliche Gnade kurz zuvor eben so allgemein Glück und Wohlleben verbreitet hatte*), endlich hatte Abraham als Augenzeuge beim Untergange Sodom's die göttliche Strenge fast ausschließlich wirksam gesehen, der die Errettung Lot's und seiner Familie gleichsam nur wie abgedrungen schien.**) Keine einzige Begebenheit hatte die Vorzeit aufzuweisen, wo Gott, wie bei der Befreiung Israels aus Egypten, gleichzeitig eine ganze tyrannische Nation mit Plagen heimsuchend und in eben dem Maße ein unterdrücktes Volk mit Wohlthaten überhäufend, mit einem Worte, wo Gott so vor Augen aller Welt mit seinem wahren Namen Jehova sich gezeigt hätte. Es heißt darum auch bei der Theilung des rothen Meers: „So half Jehova an demselben Tage Israel aus der Hand der Egypter, und Israel sah die Egypter todt am Ufer des Meeres: Israel sah also (zugleich) die große Macht, die Jehova an den Egyptern bewies, da hatte das Volk Ehrfurcht vor Jehova und glaubte ꝛc." Exod. 14, 30, 31. Beachtenswerth ist auch der dritte Vers im Siegesliede: Jehova ein Kriegesheld, Jehova sein Name (ib. 15, 3), wobei Raschi Folgendes bemerkt: ה' שמו, אף כשהוא נלחם באויביו הוא אוהן במדתו לרחם על ברואיו ולא כמדת מלכי אדמה שאין בהם כח לעשות ז ו ז. Kommen wir nun zu unsrem Bibelverse zurück, dessen Sinn jetzt klar ist: Ich erschien Abraham Izchak und Jacob mit El Schaddai, d. h. ich zeigte mich ihnen als Urheber sowohl der Gnade, als der Strenge, doch unter zwei getrennten Namen (אל und שדי), aber mit meinem Namen Jehova (beide Begriffe zusammenziehend und vereinigend) bin ich ihnen nicht bekannt worden.

---

*) ויהי כל הארץ שפה אחת וכו' 1. M. 11. 1.

**) Richtig bemerkt die Tradition über 1. M. 19. 16., daß sie ihr Eigenthum nicht retten durften; so wurde ihnen auch unter Androhung des Mituntergangs sich umzusehen verboten.

wird: עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד »Vor der Weltſchöpfung war Gott und ſein Name allein [1])«; — ſo hat ſich dies doch bei der Schöpfung (wo מי mit אלה in אלהים zuſammentrat) geändert und darf jetzt weder der Name מי von אלה [2]), noch der aus beiden Wörtern entſtandene Name יהוה von אלהים (der zugleich auch Elohim iſt) getrennt werden. [3]) Allerdings erkennen das, wie geſagt, die Menſchen noch nicht alle an, und daher die

[1]) Mit andern Worten: Gott hatte vor der Schöpfung keinen andern Namen, als den, welcher die Frage ausdrückt, nämlich מי. Es iſt dies blos eine Umſchreibung folgenden Gedankens: Es läßt ſich von Gott, abſtrahirt von ſeiner Schöpfung, durchaus nichts prädiciren." Man wird es daher nicht befremdend finden, daß mit dem Worte ושמו ein nicht-bibliſcher, blos als kabb. Kunſtausdruck gebräuchlicher Gottesname gemeint werden ſoll.

[2]) כמה דאשתתף מי באלה הכי הוא שמא דאשתתף תריר, Sohar I. Th. 2. a.

[3]) Mit Recht bemerken daher die modernen Kabbaliſten, daß der Name Jehova der Inbegriff aller übrigen göttlichen Namen *) iſt, welche in ihm ihre Erklärung finden, weshalb er — nach R. M. Gabbai in Abodat Hakodeſch **) — שם המפורש heißt. In ihm, ſagen ſie ferner, vereinigen ſich alle Seſirot, weshalb er auch שם המיוחד heißt ***), ja er deutet in einer zwar verſteckten und geheimnißvollen Weiſe auf das En Sof ſelbſt ****), oder, nach Andern, wenig-

שם הוי"ה מקור ושורש לכל השמות ואפי' שם אהיה י' שהוא בכתר הוא כינוי לו, ס' ויחל משה דף ו' ע"א בשם סבא ותיקונים.

**) חלק היחוד Cap. 15; vgl. R. Aſcher im Buche der Einheit und שלה"ה fol. 6. b.

***) הכל מתאחד בשם הויה וכל הספירות נכללות בו, י' בחכמה, ה' בבינה, ו' שית ספירין, ה' מלכות. Schaare Zedeck B. b. vgl. שלה"ה ib.: נקרא שם המיוחד כי הוא המייחד כל האצילות.

****) Im Sohar heißt es: קוצ' דיו"ד דלעילי רמיז' לאין (3. Th. 65. b.) Dies bezieht der Vf. des Schaare Zedeck (ibid.) auf das En-Sof: סוד קוצו של יו"ד העליון הוא סוד הנקרא אין סוף, ונקרא אין מאין יבא עתרי; doch haben wir bereits oben die Vermuthung ausgeſprochen, daß dem Vf. des Schaare Zedeck En-Sof und Krone identiſch ſind.

häufige Verſündigung gegen den wahren Gottesglauben, daher der gröbere und feinere Götzendienſt; namentlich, meint der Sohar, ſind ſeit der Zerſtreuung Iſraels, wo die Triumphe der Bosheit über die unterdrückte Unſchuld ſich täglich erneuern, die Begriffe von der göttlichen Weltregierung ſehr getrübt worden. [1]) »Einſt aber«, verſichert der Prophet, »wird Gott als König der ganzen Welt anerkannt werden, dann werden Jehova und ſein Name nur eins ſein« (Sacharias 14. 9.) d. h. der in Elohim aufgegangene Name Mi wird dann von Jehova (in welchem er ſeinen Höhepunkt erreicht) nicht mehr getrennt werden. [2]) Wir begreifen

---

ſtens auf den vom En-Sof der Krone geſpendeten Zufluß *) hin.

[1]) „In der That iſt jetzt — ſagt der Text — da Iſrael im Exile ſchmachtet, die göttliche Vorſehung nicht ſichtbar. מי ſcheint getrennt von אלה und es iſt gleichſam, als wäre der ganze Weltenbau zuſammengeſtürzt. Einſt aber, wenn Gott die Erlöſung enden wird, dann werden מי und אלה, welche ſo lange getrennt ſchienen, wieder in vollkommener Harmonie ſich zuſammenfügen, dann wird der Name Elohim vollſtändig ſein und die Strenge des Weltgerichts gemildert werden. **) Darum prophezeiht auch Jeſaias von der Erlöſung mit folgenden Worten: „Wer ſind dieſe, die wie eine Wolke daherfliegen?“ (מי אלה כעב תעופינה). In dieſem Satze folgen מי und אלה unmittelbar hintereinander und bilden ſo den vollen Namen אלהים, während es uns jetzt im Exile ſcheint, als habe ſich מי zurückgezogen, als habe die Mutter ***) ſich von ihren Kindern getrennt.“ Sohar 2. Th. 105. a.

[2]) Vgl. Sohar 3. Th. 77. b.: חייבי עלמא גרמי דלא אשתכח חד כו' „Es iſt Schuld der Sünder, daß der Name Gottes nicht als ein Einiger befunden wird, daß die Matrone ****) dem Könige ſich nicht

---

*) קוצו של יו"ד מורה על כתר המקבל מאין סוף, Pardes Rimonim 2. Pforte.

**) Vermuthlich zugleich eine Anſpielung auf die Vereinigung der Namen Elohim und Jehova (שתוף מדה למדה).

***) Die göttliche Vorſehung, die Schechina oder das Reich.

****) Ebenfalls ein Beiname des Reiches. Ueber die Verbindung des Reiches oder der Schechina mit dem Könige ſ. weiter unten, hier genügt es zu wiſſen, daß dieſe Verbindung das Sichtbarwerden der göttlichen Weltregierung anzeigt.

jetzt, was der Sohar mit folgenden Worten meint: »Wenn es heißt, Jehova und sein Name werden eins sein, so ist hiermit zugleich auch jenes andre, für den Glauben so wichtige Geheimniß ausgesprochen: »Jehova ist Elohim«, Sohar 2. Th. 161. b. [1])

---

nähern darf. Einst aber wird Gott den Unterdrückten Recht verschaffen, dann wird eine Verbindung des Reiches mit dem Könige stattfinden. Von dieser Zeit heißt es: Das Reich des Herrn wird anerkannt werden, und Jehova und sein Name werden eins sein (Sacharias 14, 9.)."

[1]) Eine ähnliche Idee liegt auch der unter den modernen Kabbalisten sehr gebräuchlichen Gebetsformel לשם יחוד zu Grunde, nur daß hier die Zeichnung in einen noch engern Rahmen gespannt wird, in den einzigen Namen Jehova nämlich. Das Tetragrammaton zerfällt in zwei Theile, in יה und וה *), יה bezeichnet den Begriff des Schaffens **), וה fügt noch den des Erhaltens ***) hinzu, beide zusammen machen den Begriff des göttlichen Seins aus. Seit dem Exile jedoch, wo der häufige Anblick der triumphirenden Bosheit den Glauben an die göttliche Vorsehung erschüttert, ist die durch וה ausgedrückte Vorstellung des Erhaltens so getrübt worden, daß gleichsam das göttliche Sein unvollständig und von dem Namen יהוה nur die erste

---

יה כחדא ולא בעי לאפרשא לן אוף וה כחדא ולא בעי י לאפרשא לן, Sohar, 3, 65, b.

**) בשתי אותיות ברא הקבה את עולמו ביוד הי שנא' כי ביה י ה' צור עולמים, Menachot 29. b. Bereschit Rabba c. 12. Das י heißt daher im Sohar אבא (genitor), das ה' heißt אמא (mater omnium rerum), deren Vereinigung in יה eine Hinweisung auf die Schöpferkraft Gottes ist. — Weil nun eben יה blos den Begriff des Schaffens, ohne den des Erhaltens ausdrückt, so entspricht er dem Princip der Strenge, weshalb auch im Bereschit Rabba Cap. 92. dieser Name von dem chaldäischen Worte יה, welches einen Klageruf bedeutet, hergeleitet wird: אשרי הגבר אשר תיסרנו יה, לא כתיב ה' אלא יה כאדם שצועק ומצטער ואומר יה יה.

***) Vielleicht verwandt mit dem chaldäischen, einen Freuderuf bezeichnenden Worte וה (lat. vah), s. Midrasch Rabba Klagel. 1, 5, Esther 1, 1, vgl. folgende Worte des Ikarim II., 15: אמר הכתוב ישמח ה' במעשיו כלומר שרצה בקיומם וכן שהשמחה במעונו רוצה לומר שעיקר הקיום הוא בעליונים כי לפי שהשמחה בכל דבר תהיה מצד ההתמדה והקיום והעצב בהפסד והתעדר עד עון וחדוה במקומו. Der Freudenruf entspricht also dem Erhaltungs- und Gnadenprincip; vgl. auch Aruch s. v. יה und וה.

Nehmen wir jetzt den Sohar zur Hand, so werden uns noch manche andre schwierige Texte, welche von den göttlichen

---

Hälfte, nämlich יה, zurückgeblieben ist. So bemerkt schon die Pesikta*), daß es darum bei dem Kriege mit Amalek (2. M. 17, 15.) heiße כם יה und nicht כסא יהוה, weil die freche, der Gottheit selbst hohnsprechende Handlung Amalek's gleichsam als ein Riß anzusehen sei, durch den sowohl der Name Jehova als der göttliche Thron**) so lange unvollständig erscheinen', bis diese Schmach einst gesühnt sein würde.***) Bis dahin — fährt die Pesikta fort — muß auch jede höhere Anschauung Gottes verdunkelt bleiben, und darum heißt es auch von der Erlösungszeit (Jes. 30, 20.): Unverschleiert wird dann dein Herr und Lehrer sein und deine Augen werden ihn schauen." — Kommen wir jetzt zu dem beregten Gebete zurück. Da die Erlösungszeit nur durch pünktliche Erfüllung der göttlichen Gebote herbeizuführen ist, so sprechen die Kabbalisten vor jedem zu verrichtendem Gebote folgendes Gebet, oder geben, wenn man lieber will, folgende Erklärung ab: לשם יחוד קבה"ו שכינתיה ברחימו ודחילו וברחילו ורחימו ליחדא שם יה"ו ביהוד"א שלים בשם כל ישראל. Das heißt: Behufs der Wiedervereinigung des Heiligen, welcher gelobt sei, und seiner Schechina ****) (thue ich dieses Gebot) in Liebe und Furcht, in Furcht und Liebe *****), auf daß vereint werde der Name יה mit וה in vollkommenster Harmonie, Namens des gesammten Israels (spreche ich diesen Wunsch aus).

---

*) Siehe Jalkut 1, S. 76, b. vgl. Raschi Exod. 17, 15.

**) Die göttliche Weltregierung; vgl. Ps. 103, 19: Gott hat im Himmel befestigt seinen Thron und sein Reich beherrschet Alles."

***) אין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה כו'. Die Worte כי יד על כס יה erklärt daher die Pesikta (ib.) also: פשטה ידו בכסאן של הקב"ה „Amalek legte Hand an den Thron Gottes" und fügt noch Folgendes erläuternd hinzu: ist denn aber ein Sterblicher im Stande, Hand an den Thron Gottes zu legen? Antwort: wohl kann man dies von Amalek sagen, denn da er der Erste war, der Israel angriff, welches der Thron Gottes (Jerem. 3, 17.), der Thron des göttlichen Reiches (1. Chronik 28, 5.) heißt, hatte er die Regierung Gottes öffentlich verhöhnt (וכי בוד"ו יש בו כח לפשוט ידו בכסא כו').

****) Des Sichtbarwerdens der göttlichen Weltregierung, s. oben S. 206. Sub-Note 4.

*****) Das Gefühl der Liebe — sagen die Kabbalisten — entspricht dem Princip der Gnade, das der Furcht dem Princip der Strenge (אהבה היא בחסד ויראה בגבורה), und wie diese beiden Principien in dem Namen Jehova in vollkommner Einheit aufgehen, so sollen auch jene beiden Gefühle im Menschen sich gegenseitig durchdringen und ergänzen, wenn der Gottesdienst ein wahrhafter sein soll כל פקודא דלאו איהו ברחימו ודחילו לאו פקודא

Namen handeln, weniger dunkel erscheinen [1]); namentlich werden gewisse Stellen, an denen schon viel Anstoß genommen

---

[1]) Wir wollen nur eine hieher gehörige Stelle anführen: „R. Chia fing an und sprach: Es heißt in der Schrift, Dir ist gezeigt worden, auf daß du wissest, Jehova ist Elohim (5. M. 4, 35). In diesem Satze ist Manches zu betrachten. „Dir ist gezeigt worden", was bedeutet dieses? — Als die Israeliten aus Egypten zogen, waren sie völlig unwissend in dem Geheimnisse des Glaubens an den Heiligen, der gelobt sei, denn da sie dort unter fremdem Joche seufzten, so hatten sie die vorher in ihrer Familie erblichen Grundartikel des Glaubens ganz vergessen. Nachdem sich ihnen aber in Egypten und später in der Wüste die Wunder der göttlichen Vorsehung so sichtbar gezeigt hatten, sagte Moses: Dir ist gezeigt worden, damit Du nun selbst erkennest, daß Jehova ist Elohim. Damit aber Niemand glaube, es sei eine Kleinigkeit dieses zu wissen, so heißt es ferner: „So erkenne nunmehr und nimm es zu Herzen, daß Jehova ist Elohim" (ib. 39.); meinst du dennoch, es sei eine Kleinigkeit, so heißt es weiter: „im Himmel oben und auf der Erde unten ist Keiner mehr" ... Dieses ist also der Inhalt des ganzen Glaubensgeheimnisses, dieses ist der Inbegriff des Oben und des Unten, dieses die Summe des ganzen Gesetzes.. Es ist dies auch der Sinn folgender Worte: „Jehova ist eins und sein Name ist eins" (Sacharias 14, 9.), nämlich Jehova ist eins, wie wir in der Schrift lesen: „Höre Israel, Jehova unser Gott ist einig" (5. M. 6, 4.); dies ist eine Darstellung seiner Einheit (wo mehr das göttliche Sein ins Auge gefaßt wird), aber auch: sein Name ist eins, wie wir gleich darauf sagen: Gelobt sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches für und für *); dies ist eine andre Darstellung derselben Einheit (wo mehr die göttliche Weltregierung ins Auge gefaßt wird), und im Sinne dieses Geheimnisses heißt es: „Jehova ist Elohim." — Doch könntest du einwenden, es heißt ja nicht:

הוא... פקודא דפקודא דיראה אתאחדת בה ולא נפקת מינה לעלמין איהי אהבה (Sohar 1. Th. 11, b.). Zur sinnlichen Veranschaulichung dieser Verbindung stellen die Kabbalisten die beiden Worte יראה und אהבה dergestalt über einander, daß sie von zwei Seiten gelesen werden können, nämlich so: יר אה / אה בה Vgl. noch Sohar Par. קדושים: יה שבשם יראה וה אהבה vgl. auch Sefer ha-Brith II., 4, 14, wo versucht wird, diese Vereinigung psychologisch aus der Natur der Liebe selbst, die eine Composition von Freude und Furcht sein soll, zu begründen und Belege aus Galen's Schriften über die Pulsbewegung herangebracht werden.

*) ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

und die oft von Proſelytenmachern zu Gunſten ihrer Miſſion ausgebeutet worden, durch das Vorhergehende eine einfache und leichte Erklärung finden. [1])

Jehova und ſein Name iſt eins, daß es daſſelbe ſagen ſollte, wie „Jehova iſt Elohim", ſondern es heißt „Jehova iſt eins und ſein Name iſt eins", woraus hervorzugehen ſcheint, daß Jehova etwas Beſondres und ſein Name etwas Beſondres iſt. Darauf erwiedre ich dir: trotz des ſcheinbaren Widerſpruches iſt dennoch alles eins — denn beide Darſtellungsweiſen der göttlichen Einheit vereinigen und durchdringen ſich in dem vollen Namen Jehova, der zugleich Elohim iſt. Haben wir daher auch zuvor aus einem andern Geſichtspunkte (wo Gottes Sein von ſeinem Schaffen abſtrahirt wird), jeden dieſer Namen als eine beſondre Einheit betrachtet, ſo machen ſie doch jetzt nach ihrer Durchdringung nur eins und daſſelbe aus, nämlich den vollſtändigen Namen יהוה in einer Einheit, und darum heißt es mit Recht: Jehova iſt Elohim (Sohar 2. Th. 161 a. und b.).

[1]) Wir können nicht umhin, obwohl ſonſt jeder Art von Polemik, beſonders aber auf religiöſem Gebiete, abgeneigt, hier im Vorübergehen einige der wichtigſten Schlagſtellen dieſer Art anzuführen. *)

„Es ſind zwei, und eins vereinigt ſich mit demſelben, alsdann ſind es drei, indem ſie aber drei ſind, werden ſie eins — jene zwei ſind die zwei Namen in dem Satze „Höre Iſrael", nämlich Jehova, Jehova; aber Elohenu iſt das dritte, das ſich mit jenen vereinigt und dieſes iſt der Siegelring, die Wahrheit. Wenn ſich nun dieſe miteinander verbinden, ſind ſie eins in völliger Einheit **)", Sohar 3. Th. 162. a.

Zur Verſtändniß dieſer dunklen Worte müſſen wir uns erinnern, daß der Name Jehova nach dem Sohar das göttliche Sein, Schaffen und Erhalten zu einem Begriffe vereinigt; ferner daß (Elohim ***), der den eigentlichen Schöpfungsact bezeichnet, ſo ganz in Jehova auf-

---

*) Dieſe und ähnliche Stellen werden zwar jüdiſcher Seits oft ſchlechtweg für Interpolationen ausgegeben; allein obſchon deren Aechtheit keineswegs verbürgt iſt, ſo bleibt es doch ebenſo befangen als unkritiſch, eine Stelle aus keinem andern Grunde, als weil ſie uns anſtößig iſt, für interpolirt zu halten. Doch können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die zweite dieſer Stellen, welche überdies ſich blos in einem Zuſatze zum Sohar befindet, uns allerdings etwas verdächtig ſcheint.

**) אילן תרין שמהן דשמע ישראל אינון ה' ה', אלהינו אשתתף בהו ואיהו חותמא דגושפנקא אמת, וכד מתחברין כחדא אינון חד ביחודא חדא.

***) Man erinnere ſich des Ausſpruches: מי trat (bei der Schöpfung) mit אלה zuſammen und ward אלהים.

Wir kommen jetzt zu einer andern, sehr dunklen Stelle, deren Verständniß uns aber nach Ueberwindung der voran-

---

geht, daß der Sohar aus diesem Gesichtspunkte die beiden Namen (Jehova und Elohim) identificirt, und hierdurch den Ausspruch der Schrift erklärt: Jehova ist Elohim; endlich wissen wir noch, daß der שם הויה als הֹוֶה (seiend) ein nom. prop., als מְרַהֵּה (erhaltend) ein nom. adj. ist. Nach dieser Vorausschickung wird uns die in Rede stehende Soharstelle leicht begreiflich sein. In dem Satze „Höre Israel, Jehova unser Gott ist ein einiger Jehova", meint nämlich der Sohar, steht das erste Mal der Name Jehova als nom. prop., das zweite Mal als nom. adj., mit andern Worten, er drückt das erste Mal das göttliche Sein, das zweite Mal das Erhalten aus — um nun diese beiden Begriffe in einen natürlichen Zusammenhang zu bringen, muß noch der Begriff des Schaffens verbindend dazwischentreten, was hier auch wirklich durch Elohenu geschieht. Jetzt erst involvirt der שם הויה Sein, Schaffen und Erhalten zugleich und nimmt also den Begriff Elohim mit in sich auf — Elohenu ist hier demnach, um mit dem Sohar zu reden, der Siegelring, welcher dem ganzen Begriffe das Gepräge der Wahrheit aufdrückt, da Alles dadurch erst einen rechten Sinn erhält. *)

Dasselbe lehrt der Sohar **) auch im zweiten Theile Bl. 43. b., wo von den vier Rollen der Denkriemen gesprochen wird, nur fügt er dort noch hinzu, daß zwar die Hauptstelle für die göttliche Einheit der Satz ישראל שמע sei, den wir darum auch täglich hersagen, doch ent-

---

*) Um dies noch besser zu würdigen, erwäge oder vielmehr wiederhole man sich Folgendes: Der in אלהים (מי und אלה) enthaltene Schöpfungsglaube unterscheidet sich von den vulgären Schöpfungstheorien dadurch, daß er Gott nicht nach der Schöpfung sich zurückziehen, vielmehr durch die Hinweisung auf das Zusammentreten Gottes mit den Sefirot, wie auf den göttlichen Bund mit der Menschheit den Begriff des Erhaltens unmittelbar aus dem des göttlichen Schaffens hervorgehen läßt, indem er zugleich auch die Art dieses Erhaltens erklärt. Hierauf zeigt besonders das pron. suffix. נו „unser" in אלהינו, nämlich unser Elohim, wie ihn die Religion uns darstellt, und somit läßt sich das Wort des Sohar begreifen: Elohenu ist der Siegelring, welcher Allem das Gepräge der Wahrheit aufdrückt.

Vielleicht wird man die von uns hier entwickelte Idee annäherungsweise auch in folgenden Worten des Pardes Rimonim (1. Pf. 9. Cap.) bei Schelah (fol. 418. a.) erkennen: בפסוק שמע ישראל מורים שמות הויה על מציאות האל וארנותו על הכל שזה פי' שם בן ד' הי' הוה ויהי' ומהוה כלהויות כו' ופירוש אלהינו משגיח בפרטות בנו כו'. Doch bleibt dies blos Vermuthung.

**) Eigentlich ein Zusatz zum Sohar, genannt רעיא מהימנא.

gegangenen Schwierigkeiten nicht mehr schwer fallen kann. Sie lautet: »Komm' und ſieh', der Gedanke (die Weisheit,

---

halten auch die übrigen Abſchnitte der Teſillin und noch einige andere Stellen der Schrift dieſelbe Lehre. Man möge ſich darum nicht irren laſſen, wenn man dieſe wichtige Lehre nicht immer auf gleiche Weiſe vorgetragen findet, denn beim genauen Nachdenken komme alles auf Eins heraus, weshalb es auch geſtattet ſei, durch jegliche dieſer Darſtellungsweiſen ſeine Andacht zu verrichten. Die Stelle lautet im Texte wie folgt: „Die Art, wie wir die göttliche Einheit täglich darſtellen, iſt die in der Schrift (in dem Satze שמע ישראל) angedeutete, wo es zuerſt heißt Jehova, dann Elohenu und zuletzt wieder Jehova, welche alle Eines ſind, und deshalb auch dort אחד (einig) genannt werden. — Es ſind ja aber drei Namen, wie können ſie eins ſein? — Wir leſen zwar אחד, ſind ſie aber wirklich eins? Wohl; denn was der Prophetie durch den göttlichen Geiſt geoffenbart worden, das veraugenſcheinlichen dieſe drei hintereinander folgenden Namen, indem ſie anzeigen, daß ſie nur eins ſind. Begreiflich wird es jedoch durch das Geheimniß der Stimme. Die vernommene Stimme iſt eins und doch ſind in derſelben drei Stoffe, Feuer (Wärme), Luft (Hauch) und Waſſer (Feuchtigkeit), deſſen ungeachtet ſind alle dieſe in dem Geheimniß der Stimme eins und müſſen auch nur als Einheit angeſehen werden, ſo ſind auch hier Jehova, Elohenu, Jehova, eins, drei Formen, die eine Einheit ausmachen. Die Stimme alſo, welche der Menſch hervorbringt, kann verglichen werden mit der Einheit des unendlichen All's, denn das Ganze dieſer Stimme, die er (der Menſch) hervorbringt, geſchieht durch dieſe drei (Stoffe), welche eine Einheit bilden. Dieſes iſt nun die Weiſe, wie wir die göttliche Einheit täglich darſtellen, und wie ihr Geheimniß (in der Schrift) durch den heiligen (prophetiſchen) Geiſt geoffenbart worden. Aber noch manche andre Darſtellungsformen ſind uns gelehrt worden, welche alle wahr ſind; wer ſich an die eine hält, thut wohl daran, wer an die andre — ebenfalls.*)

---

*) In der Schrift: „Wichtige Stellen des Rabbiniſchen Buches Sohar, Berlin 1824" wird von dieſem Satze — ob irrthümlich oder vorſätzlich, laſſen wir dahin geſtellt — eine grundfalſche Ueberſetzung gegeben. Der Satz heißt nämlich im Originale alſo: וכמה גונין דיחודא אתערו וכלהו קשוט מאן דעביד האי עביד ומאן דעביד האי עביד. Dieſe Worte werden dort (S. 29.) wie folgt überſetzt: „und ſomit iſt die Mehrheit der Perſonen in der Einheit begreiflich. Alles dieſes iſt Wahrheit. Thut dieſe (von den Perſonen in Gott) etwas, ſo iſt es wohl gethan; thut jene etwas, ſo iſt es auch wohl gethan." — Jeder Kenner des Rabbiniſchen wird einſehen, daß faſt nicht ein Wort von dieſer Ueberſetzung im Texte begründet iſt, namentlich ſind die Worte וכמה גונין דיחודא aus

חכמה) ist der Anfang aller Entwickelung, doch ist dieser Anfang noch sehr verborgen und geheimnißvoll, bei einer größern Entfaltung gelangt er zu dem Orte, wo der Geist

---

Im Ganzen ist jedoch das der Geheimniß der Stimme entlehnte Bild, um aus dieser irdischen Einheit (jene höhere) zu erklären, die der Sache angemessenste Form."

Eine ähnliche Idee wird noch an einer andern Stelle des Sohar *) folgendermaßen vorgetragen: „R. Eleasar fragte seinen Vater, Rabbi Simeon: Elohim zeigt ja, wie uns gelehrt wurde, aller Orten Gerechtigkeit an, wie kann demnach für Jehova, welches überall Gnade anzeigt, zuweilen Elohim gelesen werden, wie es der Fall ist, wenn Adonai Jehova zusammenstehen **)? — Er erwiderte ihm: So heißt es in der Schrift „Jehova ist Elohim"; wo Gerechtigkeit ist, da ist zugleich auch Gnade, und zuweilen ist auch bei der Gnade Gerechtigkeit. Der Name Jehova bedeutet nun allerdings überall Gnade; wenn aber durch die Sünder die Gnade in Gerechtigkeit sich verwandelt, alsdann steht Jehova geschrieben, gelesen aber wird Elohim. Komm und sieh das Geheimniß der Sache, es sind drei Stufen ***), und jede Stufe ist für sich allein, wiewohl dennoch alle zusammen eins, alle zu einer Einheit eng verbunden und nicht von einander getrennt sind."

Was diese drei Stufen bedeuten, erklärt dort der Sohar selbst weiter, indem er sie mit den drei höchsten Sefirot (כתר, חכמה, בינה) wie mit den ihnen entsprechenden Principien (חסד, דין, רחמים) zusammenstellt und daran die schon angeführte Abhandlung über die drei Gottesnamen (אהיה, אשר אהיה, יהוה), deren letzterer Sein, Schaffen und Erhalten zusammenfaßt, anschließt.

---

ihrem natürlichen Zusammenhange mit den vorhergehenden: דא איהו יחודא מאן דעביד האי רכל יומא gerissen und die Worte מאי דעביד דין so übersetzt, als stände: רעבד כמר עבד; vgl. Berachot 27. a.

*) 3. Th. 65, a.

**) Wenn diese beiden Namen unmittelbar aufeinander folgen (was namentlich in Ezechiel von Cap. 2, 4. an bis Ende unzählige Mal geschieht), so werden sie also punktirt: אֲדֹנָי יְהוִה und gelesen Adonai Elohim, und zwar vermuthlich deswegen, weil man sonst, da auch der Name Jehova nach Anordnung der Rabbinen Adonai gelesen wird, hier Adonai Adonai lesen müßte. Doch will der Sohar, wie man sieht, hierin noch einen andern, geheimen Sinn finden.

***) Auch hier wird in dem erwähnten Buche übersetzt: „es sind drei Stufen in Gott", die Worte: „in Gott", stehen aber nicht im Sohar, da es blos heißt תא חזי רזא דמלה ג' דרגין אינון.

ruht, da wird er Verſtand (בינה) genannt und iſt ſchon etwas weniger geheimnißvoll, als vorher. Dieſer Geiſt (der Verſtand nämlich) entwickelt ſich nun weiter und bringt eine Stimme [1]) hervor, welche der Inbegriff und die Verſchmelzung aller Stoffe und Kräfte iſt. [2]) Dieſe Stimme wird dann zum Worte, welches der wahre Ausdruck des Geiſtes iſt, und es werden verſtändliche Reden vernommen. [3]) Betrachteſt Du aber dieſe Stufen genau, ſo findeſt Du, daß der Gedanke (חכמה), der Verſtand (בינה), die Stimme [4]) und die Rede [5]) eins ſind. Ein Band umſchlingt ſie Alle, denn der Anfang aller Entwickelung iſt die Weisheit, dieſe iſt wiederum ganz an das Ajin [6]) ge-

---

[1]) Mit dem Worte Stimme bezeichnet hier der Sohar denſelben Begriff, für den er ſonſt das Wort רעה braucht, nämlich das Hervorgehen der untern Sefirot aus den obern, oder, nach kab. Ausdrucke, aus der Verbindung der Weisheit mit dem Verſtande.

[2]) האי קלא כללא דכל שאר חילין; im Texte heißt es hier zwar noch: „eine Stimme, welche Feuer (Wärme), Waſſer (Feuchtigkeit) und Luft (Hauch) enthält.“ Dies bedeutet aber ebenfalls nur die Verſchmelzung aller Stoffe und Kräfte; man erinnert ſich, daß der Sohar in einer oben citirten Stelle ſich deſſelben Bildes bedient, um die Einheit der Gottesnamen begreiflich zu machen.

[3]) Dies iſt der Einfluß der untern Sefirot (der Sefirot der Conſtruction) auf die Entwickelung der übrigen Welten; der vernehmbare Ausdruck ihrer Thatkraft.

Uebrigens ſcheint dieſes ganze Bild dem Buche Jezira entlehnt zu ſein, wo es (1. Cap. 3. Satz) heißt: „Eins iſt der Geiſt (die Schöpferkraft) des lebendigen Gottes, deſſen Name geprieſen ſei; Geiſt, Stimme und Wort machen dieſen heiligen Geiſt aus.“

[4]) Die untern Sefirot.

[5]) Das entwickelte Weltall.

[6]) Ajin (אין) bezeichnet die erſte Sefira immer in ihrem Verhältniſſe zum En-Sof, in ihrer beſtändigen Abhängigkeit von demſelben (עתיקא קדישא אקרי אין דביה תליא אין), alſo: die Wechſelbeziehung zwiſchen beiden, „den Meiſter bei ſeinem Werke“ (גפיק אומנא לאומנתיה Sohar III. 292. b.).

knüpft, von dem sie sich nie trennen kann. Dies ist der Sinn der Worte: Jehova ist eins und sein Name ist eins.« [1]) Sohar 1. Th. 246. b.

In diesen Worten findet der aufmerksame Leser folgende Idee ausgesprochen: Die Schöpfung [2]) ist ein zusammengehöriges Ganze, bei welchem als Ausgangspunct die Ursubstanz, als Entwickelungsmomente die Sefirot, als weiteste Entfaltung die sichtbare Natur, als Lebensprincip aber die haltende und belebende Gotteskraft, durch deren unausgesetzte Mitwirkung die ganze Weltentwickelung erst ermöglicht wird, anzusehen ist.

Wir hätten somit das Nöthigste von der kabbalistischen Lehre über die Gottesnamen erörtert, und könnten diesen Gegenstand hier verlassen, wenn wir nicht zuvor noch auf einen diesen Punkt betreffenden Unterschied zwischen der Anschauung des Sohar und der anderer jüdischen Religionsphilosophen aufmerksam machen wollten. Während nämlich der Sohar, wie wir gesehen, sämmtliche Namen, das berühmte Tetragrammaton (שם הוי"ה) selbst nicht ausgenommen [3]) als erst

---

[1]) Was identisch ist mit: Jehova ist Elohim, und hier heißt: die göttliche Schöpferkraft (Elohim) wirkt zugleich noch als erhaltende und belebende (Jehova) durch die ganze Naturentwickelung fort.

[2]) D. i. die erschaffnen Dinge.

[3]) So lesen wir: קדם בריאה אסור למיעבד לי' צורה לא באות ה' ולא באות ו' ואפי' בשמא קדישא*) כו' אבל בתר דעביד הא דיוקנא נחית תמן ואתקרי יה"ו (Sohar 2. Th. 42. b.). Auf einer andern Stelle lesen wir: תאנא שמי' דעתיקא סתים מכולא ולא אתפרש באוריתא בר מן אתר חד דאומי ועיר אפין לאברהם, דכתיב כי נשבעתי נאם ד' נאם דאעיר אפין „Der Name des Alten (der Begriff der göttlichen Persönlichkeit) wird überall in der Tora geheim und verborgen gehalten, außer an einer Stelle, wo deutlich darauf hingewiesen wird, nämlich da, wo Gott zu Abraham sagt: Bei

*) של"ה (fol. 3. b.) hat die Lesart: בשמא מפרש, was übrigens dasselbe ist.

bei der Schöpfung entſtanden betrachtet, wonach alſo der Ausſpruch der פרקי דר״א: »Vor der Schöpfung war Gott mit ſeinem Namen allein« nur auf den Namen מי ſich beziehen kann [1]), lehren andre Religionsphiloſophen, an deren Spitze der berühmte Maimonides ſteht, daß zwar die übrigen Namen allerdings mit der Schöpfung erſt entſtanden ſein können, das Tetragrammaton mache jedoch hievon eine Ausnahme, und auf dieſes eben beziehe ſich der Ausſpruch des R. Elieſer: הוא ושמו בלבד. Jehova bezeichnet alſo nach

mir habe ich geſchworen, ſpricht Jehova (1. M. 22, 16.) — Jehova bedeutet das kurze Geſicht.“ (Sohar 3. Th. 130. a.). Zur Verſtändniß dieſer Worte müſſen wir uns erinnern, daß das „lange Geſicht“ eine höhere, obſchon für uns dunklere, das „kurze Geſicht“ eine niedre, aber für uns deutlichere Anſchauung Gottes bedeutet. Wenn es nun, meint der Sohar, in der Schrift heißt: Bei mir habe ich geſchworen, ſpricht Jehova“, ſo muß der durch die Worte „bei mir“ angedeutete Begriff ein höherer ſein, als der in Jehova enthaltene. — Aus dieſer Soharſtelle erſehen wir nun erſtens, daß der Begriff Gottes an ſich nicht durch Jehova ausgedrückt wird, ja, daß es für dieſen Begriff überhaupt keinen Ausdruck in der Bibel giebt, da ſelbſt in der hier vom Sohar erwähnten Ausnahme das Wort בי blos eine geheime, verſteckte Andeutung enthält. Es wird hier zweitens wiederholt, was ſchon aus der oben von uns angeführten Stelle über אהיה hervorgeht, daß der שם הויה den Begriff En-Sof und ſelbſt den Geſichtspunkt der Krone (was der Sohar das lange Geſicht nennt) nicht erreicht, ſondern blos den des kurzen Geſichtes.*) Es läßt ſich aber auch drittens dieſe Soharſtelle als Stütze für die Meinung derjenigen Kabbaliſten gebrauchen, welche (ſ. oben S. 235.) in dem Namen Jehova eine geheimnißvolle, obſchon allerdings dieſen Begriff nicht völlig deckende Hindeutung auf das En-Sof zu finden glauben — was hier in der That aus der Zuſammenſtellung von בי und ה׳ **) hervorzugehen ſcheint.

[1]) In dieſer Behauptung ſtimmt freilich ein großer Theil der modernen Kabbaliſten mit uns nicht überein, ſ. unten.

*) Ausdrücklich heißt es übrigens (Sohar 3. Th. 129. a.): ועיד אנפין אקרי יי׳ אריך אנפין אקרי אין.

**) „Bei mir ſchwöre ich, ſpricht Jehova“ — Der Schwur bei der in בי enthaltenen, jede Gemeinſchaft ausſchließenden Perſönlichkeit Gottes, wird hier alſo durch Jehova angekündigt.

dieſen Gelehrten das göttliche Sein, abgeſehen von jeder Verbindung mit der Welt. Es leuchtet von ſelbſt ein, daß demnach auch die Worte Sacharia's: ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד von ihnen eine ganz andre Deutung erhalten müſſen, als die oben vom Sohar gegebene; und in der That giebt Maimonides eine andre, ſeiner Anſchauung angemeſſene Auslegung dieſes Verſes. Doch laſſen wir ihn ſelbſt reden:

»Alle göttliche Namen, welche in den heiligen Schriften vorgefunden werden, ſind von Handlungen abgeleitet; nur ein einziger, aus Jod, Hê, Waw und Hê beſtehender, iſt nur ihm eigen, in welcher Hinſicht er auch: שם המפורש genannt wird, d. h. ein Name, welcher die göttliche, jede Gemeinſchaft ausſchließende Individualität deutlich bezeichnet [1]) ... Ohne Zweifel hat dieſer hochgeehrte Name irgend eine blos ihm eigenthümliche Bedeutung, oder drückt vielleicht in der Urſprache die Nothwendigkeit des göttlichen Daſeins (חיוב המציאות) aus. Dagegen bedeuten ſämmtliche übrige göttliche Namen, als ſämmtlich abgeleitete, bloße Eigenſchaften. Daher kommt es, daß, als jene abgeleiteten göttlichen Namen ſich häuften und die Menſchen zu dem irrigen Glauben ver-

[1]) Hiermit will M., wie Fürſtenthal z. Stelle richtig bemerkt, die Schwierigkeit heben, daß der שם הויה, welcher nach M. das Weſen Gottes bezeichnet, שם המפורש (ein deutlicher Name) und nicht vielmehr שם נסתר (ein verborgener Name) genannt werde, und bezieht daher das Wort מפורש auf die abgrenzende, alle Gemeinſchaft entfernende Individualität. Nach der Meinung des Sohar hingegen, wo der שם הויה nicht die iſolirte Individualität Gottes, ſondern den aus der vollen Weltentwickelung, aus dem Inbegriff der ganzen erſchaffenen Natur reſultirenden Gottesbegriff bezeichnet, bedeutet שם המפורש wirklich: den deutlichen oder erklärten Namen, durch welchen zugleich, wie oben erwähnt, alle übrigen Namen und Sefirot ihre Erklärung finden.

anlaßten, daß Gott eben ſo viele Eigenſchaften beſitze, als es Handlungen giebt, von denen dieſe Namen abgeleitet werden, Gott die Verheißung verkündigen ließ, daß er den Menſchen eine Einſicht verleihen werde, welche ihnen jeden Zweifel in dieſer Hinſicht benehmen ſoll, wie es heißt: »An jenem Tage wird Gott eins und ſein Name eins ſein«, d. h. ſo wie er eins iſt, ſo wird er auch nur mit einem einzigen Namen, nämlich dem weſentlichen, unabgeleiteten, benannt werden. In demſelben Sinne heißt es in den Aphorismen des R. Elieſer: Vor Erſchaffung der Welt exiſtirte nur Gott und ſein Name. Merke wohl, wie er deutlich darauf hinwies, daß ſämmtliche abgeleitete Namen erſt nach Erſchaffung der Welt entſtanden, was auch wirklich der Fall iſt, indem alle dieſe Namen ſich auf Wirkungen beziehen, welche in der Welt vor ſich gehen; betrachtet man hingegen das göttliche Weſen an ſich, iſolirt und von jedem Wirken abſtrahirend, ſo kommt ihm kein abgeleiteter, ſondern nur ein einziger, eigenthümlicher Name zu, welcher blos auf ſein Weſen hindeutet, als welchen wir keinen andern beſitzen, als jenen aus Jod, Hê, Waw und Hê beſtehenden, welches der wahre שם המפורש iſt.« [1])

[1]) More Nebuchim 1. Th. Cap. 61., deutſch von Fürſtenthal, Krotoſchin 1839. — Unmittelbar nach den citirten Worten fügt Maimonides noch hinzu: לא תחשוב זולת זה ולא יעלה במחשבתך שנעזן כותבי הקמיעות וכו' יחשבו שהם יעשו נפלאות „Anders darfſt du dir die Sache nicht denken, noch bei dir den Tollſinn der Amulettenſchreiber aufkommen laſſen, welche ſich verſchiedener Gottesnamen zu vorgeblichen Wunderwerken bedienen", worauf Fürſtenthal in ſeinem hebräiſchen Commentare bemerkt, daß dies vermuthlich eine Anſpielung auf die kabb. Anſicht ſei, daß Gott, obſchon er vor der Schöpfung nur einen Namen beſeſſen, doch indem er zur Schöpfung ſchritt, mehrere andere angenommen, mit denen er die Welt ſchuf, woraus denn weiter gefolgert wird, daß die Kenntniß dieſer Namen eine

Halten wir nun dieſe klar ausgeſprochenen Worte Maimonides' mit der oben von uns angeführten Meinung des Sohar zuſammen, ſo ergiebt ſich, daß zwar beide darin übereinſtimmen, in dem שם הויה eine Hinweiſung auf das göttliche Sein zu erblicken, jedoch mit dem Unterſchiede, daß nach dem Sohar dieſes göttliche Sein nie anders als in Verbindung mit einem außergöttlichem Sein, d. i. mit der Welt, gedacht werden darf, oder beſſer: Jehova bezeichnet eben das in dem Weltenleben ſich manifeſtirende und durch daſſelbe erkennbare göttliche Sein, während nach Maimonides dieſer Name gerade das iſolirte, von allem andern Sein unterſchiedene Sein Gottes ausdrückt; in den Worten R. Elieſer's: עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד, bezieht daher M. das Wort ושמו ganz richtig auf Jehova, was hingegen nach dem Sohar durchaus nicht angehen kann.

Hier ſind wir jedoch an dem Punkte angelangt, wo,

---

wunderwirkende Kraft erzeugen müſſe, welche Anſicht M. hier bekämpft." — Dieſe Hypotheſe iſt ſehr ſinnreich, und in der That ſcheint die practiſche Kabbala zum großen Theile auf dieſer Theorie zu beruhen. Doch wollen wir — allerdings blos als Vermuthung — hier bemerken, daß der Sohar — wenigſtens was die erwähnte Theorie betrifft — die Anſicht jener Kabbaliſten nicht zu theilen ſcheint. Nach ihm hat nämlich Gott nicht, indem er zur Schöpfung ſchritt, die Namen angenommen, ſondern nach der Schöpfung, oder vielmehr, die Namen bezeichnen eben den Schöpfungsact ſelbſt. So bezeichnet z. B., wie man ſich noch erinnern wird, der Name אהיה die Schöpfung der erſten Seſira; אשר אהיה das Entwickelungsvermögen dieſer erſten Subſtanz; ה endlich den Uebergang dieſes Vermögens zur Wirklichkeit. *)

*) Auch die Sohar Th. 2. 130. b. befindlichen Worte: אלין נצוצי דאתון דאתברון בהו שמיא וארעא, welche anſcheinend — im Gegenſatz zu unſrer Vermuthung — jener Theorie beiſtimmen, laſſen ſich bei reiferm Nachdenken, beſonders wenn man die bald darauf folgenden Worte לאינון רזא דשמא קדישא in Erwägung zieht, leicht mit unſrer Anſicht in Einklang bringen.

wie bereits angedeutet, einige neuere Kabbalisten mit uns nicht übereinstimmen. Diese nämlich, davon ausgehend, daß der שם הויה allgemein für den N. pr. Gottes [1]), der alle übrigen göttlichen Namen umfaßt, angesehen wird, wegen welcher Vorzüglichkeit und besondrer Heiligkeit er auch ein nomen ineffabile [2]) ist, glauben auch die Worte R. Elieser's: Vor der Schöpfung existirten nur Gott und sein Name, auf nichts andres, als auf den שם הויה beziehen zu müssen. [3]) Da dies nun aber mit den ausdrücklichen, oben von uns citirten Worten des Sohar: קדם בריאה אסור למיעבד לי' דמיון ואפי' בשמא מפרש collidirt, so suchen sie durch syncretistische Erklärungen diesen Widerspruch zu heben. Unter diesen Erklärungen ist folgende die beliebteste und unstreitig noch die beste: »Der שם הויה — sagt der Vf. des גנת אגוז [4]) — ist zwar ebenso gut wie die übrigen Namen erst mit der Schöpfung entstanden, doch bezieht sich dies blos auf die Form (nämlich Buchstaben und

---

[1]) המכימו בעלי הקבלה ובעלי הפשט וחוקרי תורתינו כלם ,היות שם בן ד' שם העצם Schelah 3. b.; vgl. noch Sota 38. a.: אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכינוי תל"ל ושמו את שמי שמי המיוחד לי.

[2]) Dieser Name wird als ein Keri perpet. immer mit den entlehnten Vocalen von Adonai gelesen, was einer sehr alten Tradition zufolge schon zur Zeit Mosis geschehen sein soll, s. Pesachim 50. a.: לא כשאני נכתב אני נקרא נכתב אני ביוד הא"ו ונקרא אני באל"ף דל"ת.

[3]) Vgl. Schaare Zedeck 29. a.: ודע כי שם בן ד' הוא סוד השם ית' מעיד שאין בעצם אמתתו שום שינוי וגרעון, אלא קיימת בשוה קודם שברא עולם ואחר שברא עולם.

[4]) Angeführt von שלה"ה 5, a.; vgl. מעין גנים (eine Epitome des Ginnat Egos) ad init.; vgl. auch רי' חייט in Marechet ha-Schemot: לא היו אז האותיות אשר מהם נבנה השם ולזה נקראו אותיות מלשון אתא ר"ל שבאו אחר שנתגלו האצילות.

Ausſprache) dieſes Namens, während die innere Bedeutung deſſelben, die das göttliche Sein bezeichnet, nothwendig von Ewigkeit her ſein muß. Wenn daher R. Elieſer ſagt: Vor der Schöpfung exiſtirte nur Gott und ſein Name, ſo iſt hiermit die innere Bedeutung dieſes Namens gemeint, da es damals noch keiner äußern Form bedurfte, um dieſe Bedeutung mitzutheilen. Hingegen bedürfen wir, die wir ſinnliche Geſchöpfe ſind, ſinnenfälliger Formen, um uns dieſe Bedeutung zu veranſchaulichen und dies nennt man das Entſtandenſein des göttlichen Namens. Da nun aber die innere, geiſtige Bedeutung das göttliche Sein nach der Wirklichkeit, die wahre Individualität Gottes bezeichnet, ſo kann man ſagen: das göttliche Sein fällt mit ſeinem Namen zuſammen. Dies meint der Prophet: »Einſt wird Gott eins ſein und ſein Name eins«, d. h. da man die Einheit des göttlichen Weſens anerkennen wird, ſo wird man auch nothwendig die Einheit ſeines Namens anerkennen, indem beide identiſch ſind.« [1])

So ſcharfſinnig aber auch dieſe Erklärung iſt, ſo entfernt ſie ſich, unſres Dafürhaltens, doch gänzlich von der Anſchauung des Sohar. Nach dieſer iſt es durchaus nicht Sache des שם הויה das göttliche Weſen an ſich, das ausſchließliche Sein Gottes zu bezeichnen, vielmehr iſt in ihm das göttliche Sein, Schaffen und Erhalten zuſammengefaßt [2]). Al-

---

[1]) כלומר בהיות העדות שה' אחד הרי גם העדות ששמו אחר, כי שמי ואמתת מציאותי דבר אחד.

[2]) In dieſem Sinne ſagen die Kabbaliſten mit Recht: סוד ההויה הוא סוד כל המציאות שבעולם, und der Vf. des Majan Gannim ſelbſt, der erwähntermaßen im שם הויה das ausſchließliche Sein Gottes erkennen will, wird durch einen unwiderſtehlichen Hang angetrieben, den Ausſpruch zu thun: אני ההויה האמיתית אשר ממני נמצאו כל הנמצאים, כי שמי סוד הויתי, והויתי סוד מציאותי,

lerdings hat die Schrift auch da, wo sie die Persönlichkeit Gottes als solche ausdrücken will, keinen andern Namen als eben diesen auch auf das göttliche Sein hinweisenden שם הויה, in welchem Sinne er auch שם העצם genannt wird. Allein die Schrift redet auch nur zu uns, als Geschöpfen, und darum ist eben der שם הויה, da er mit dem Begriffe des Seins zugleich den des Schaffens und Erhaltens verbindet, für uns gerade der bezeichnendste. Wenn hingegen R. Elieser sagt: »vor der Schöpfung existirten nur Gott und sein Name«, so kann dies nicht der שם הויה sein, da ein solcher Name nicht nur der äußern Form, sondern auch dem innern Begriffe nach, damals noch nicht existiren konnte [1]), und Gott nur den Namen hatte, der die Frage ausdrückt (מי), eine Frage, die keine Antwort erhalten kann [2]), weil wir eben

ומאמיתת מציאת שם המיוחד נתחדש הכל. — Er fühlte also gleichfalls, daß in diesem Namen immer zugleich eine gewisse Beziehung zur Schöpfung enthalten. — Vgl. Pardes Rimonim (Pf. des vierbst. Nam. Cap. 1.): שם בן ד' הוא המורה על עצמות נאצליו כללם ופרטם, und Sohar (3. Th. 65. b.): דא פרטא ודא קיומא.

[1]) Wir haben zwar oben gehört, daß der שם הויה auch eine versteckte Hindeutung *) auf das En-Sof enthält, doch begreift dies nur den Gesichtspunkt, wo das En-Sof mit der Schöpfung in Beziehung gedacht wird, ja die wichtigsten Commentatoren wollen überhaupt keine Hindeutung, weder eine offene noch versteckte, auf das En-Sof selbst, sondern blos auf die Beziehung zwischen En-Sof und Krone gelten lassen **).

[2]) Daher der mit מי correspondirende Name אין סוף und die Ausdrücke טמירא דכל טמירין סתימא דכל סתימין.

*) רמוז דקוצא דיו"ד.

**) קוצו של יו"ד רומז לכתרא עלאה ועל קבלתה מאם", Pardes 2. Pforte. Vgl. Sefer ha-Brith II. Abth. 1. Cap. 5: קוצו של יו"ד הוא סוד כתר כי ובו מסתתר ומתלבש חוט אם" שהוא המאציל אשר לא ירמז עליו אפילו שום קוץ מכש"ב אות ואינו נכלל בשום חשבון כלל. Vgl. jedoch noch Pelach ha-Rimon bei Schelah (fol. 4. a.) über den Unterschied zwischen dem vocalisirten und vocallosen Tetragrammaton.

als Geſchöpfe ein ſolches, von allem Wirken und aller Gemeinſchaft abſtrahirendes, iſolirtes Sein nicht begreifen können [1]).

Erweiſt ſich aber hieraus die in Rede ſtehende, von Ginnat Egos und Majan Gannim gegebene Erklärung des Satzes: עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד, als eine mit dem Sohar nicht übereinſtimmende, ſo können wir dies mit noch größerm Rechte von deren Auslegung der Worte des Propheten: ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, behaupten. Der Sohar verwahrt ſich erſtlich, wie wir oben [2]) geſehen, ausdrücklich vor einer Deutung dieſes Verſes in dem Sinne: Gott iſt einig und ſein Name iſt einig, weil ein ſolcher Ausſpruch auf zwei zwar parallellaufende, aber immer getrennt bleibende Einheitsbegriffe, mit andern Worten: auf zwei beſondere Einheiten, hinweiſen würde. Dann bezieht er das Wort ושמו (»und ſein Name«) nicht auf Jehova, ſondern auf Elohim, ſo daß der Satz identiſch wird mit: »Jehova iſt Elohim«; eine Auslegung, die nur nach unſerer oben gegebenen Erklärung ein genügendes Verſtändniß erhält, und die allein ſchon hinreicht die ganze Auslegung des Majan Gannim als unrichtig zu erweiſen.

Noch weniger ſtichhaltig ſind einige andre Auslegungen, welche bald in den Worten: עד שלא נברא העולם eine Anſpielung auf die ſechs Schöpfungstage [3]), oder einen Hin-

[1]) כי לא יראני האדם וחי „Es kann mich der lebende, d. i. geſchaffene Menſch nicht begreifen".

[2]) S. 239—240 Note.

[3]) „Es ſcheint, daß R. Elieſer nicht wirklich die Zeit vor der Schöpfung im Sinne haben konnte, indem damals der Name Gottes noch keine Bedeutung hatte, ſondern blos die der ſechs Schöpfungstage; die Worte עד שלא נברא העולם dürfen daher nicht überſetzt werden „ehe die Welt erſchaffen wurde" ſondern „ehe die Weltſchöpfung

blick auf die Zukunft [1]), bald in dem Schluſſe: דויד הוא ושמו בלבד eine Anſpielung auf das Emanationsprincip [2]),

vollendet war." (Schefa Tal fol. 28. b). — Das Gezwungene dieſer Erklärung fällt in die Augen.

[1]) „Will man aber die Worte עד שלא נברא העולם durchaus nicht aus ihrem buchſtäblichen Sinne herausnehmen, ſo kann man nur ſagen, R. Elieſer ſpricht von der vorweltlichen Zeit nach unſren, von der Schöpfung abgeleiteten Begriffen, er legt Gott vor der Schöpfung einen Namen bei, der ihm eigentlich nur nach derſelben gebührt (נקרא הויה על שם עתיד)". ib. ib. — Aber auch dieſe Erklärung, obſchon ihr ſogar folgende Worte des Sohar: קדם דברא עלמא אתקרי הוא בכל אינון דרגין על שם ברזין דעתידין (3. Th. 257. b.) zu entſprechen ſcheinen, hält doch bei reiferm Nachdenken nicht Stich. Nicht nur würde der Sohar ſich ſelbſt widerſprechen, indem es an einer andern oben citirten Stelle*) heißt: קדם בריאה אסור למיעבד לי' צורה ואפי' בשמא מפרש, ſondern es wäre auch unbegreiflich, warum R. Elieſer, wenn er anders von der vorweltlichen Zeit nach unſren jetzigen Begriffen ſpricht, Gott nur einen Namen (ושמו בלבד) und nicht vielmehr — was der Sohar in der That mit den Worten אתקרי בכל אינון דרגין thut — auch alle übrigen Namen beilegt. Es iſt daher klar, daß der Sohar in der erſten Stelle allerdings von der vorweltlichen Zeit nach unſern jetzigen Begriffen ſpricht, und in dieſem Sinne Gott ſämmtliche Namen und Bezeichnungen (בל דרגין) ohne Unterſchied beilegt, in der zweiten Stelle jedoch, wo dieſe vorweltliche Zeit nach der Wirklichkeit ins Auge gefaßt wird, läßt der Sohar mit Recht keinen einzigen bibliſchen Namen (אפי' שמא מפרש) gelten. Wenn daher R. Elieſer, der in ſeinem Satze עד שלא נברא פי' offenbar darauf ausgeht den Gegenſatz zwiſchen der Zeit vor und nach der Schöpfung hervorzuheben, Gott dennoch nur einen einzigen Namen beilegt (הי' הוא ושמו בלבד); ſo kann dies — nach dem Standpunkte des Sohar — keiner der bibliſchen Namen, ſondern nur der (mit En-Sof identiſche und ſpäter bei der Schöpfung in Elohim aufgegangene) Name מי ſein.

[2]) Dieſe Erklärung giebt der Vf. des Schne Luchoth ha-Brit in einer weitläufigen Abhandlung, deren Quinteſſenz Folgendes iſt: Da der Name Jehova der Inbegriff aller Gottesnamen und Sefirot und ſomit der geiſtigen Elemente der Welt iſt, ſo kann man ſagen, dieſer Name begreift die ganze Emanation in ſich. Um nun anzu-

*) Da beide Stellen zum Raja mehemna gehören, ſo bleibt nicht einmal die Ausflucht, ſie verſchiedenen Verfaſſern zuzuſchreiben

oder auch auf die Identität Gottes und seines Willens [1]) finden wollen. — Um es kurz zu sagen — außer den besondern Schwierigkeiten, denen jede einzelne dieser Erklärungen unterliegt, giebt es noch eine allen gemeinsame, nämlich die,

---

zeigen, daß Alles, bevor es sich als Erscheinung realisirte, als Idee in der höchsten Intelligenz, d. i. in der Gottheit vereinigt war, sagt R. Elieser: Vor Erschaffung der Welt war Gott und sein Name allein d. i. eins *)". — Aber abgesehen davon, daß das Ganze auf der Voraussetzung beruht, die Kabbala lehre die Emanation, was wir oben bereits als unbegründet zurückgewiesen, so hätten auch nach dieser Erklärung die Worte R. Elieser's nicht ושמו בלבד, sondern ושמו אחד lauten müssen **).

[1]) „Wenn wir sagen, Gott hat die Welt erschaffen, so setzen wir einen dem Schöpfungsakte vorangegangenen göttlichen Willen zu schaffen voraus, in welchem Willen wir also den ersten Anstoß zu einem außergöttlichen Dasein erkennen müssen. Durch diese Voraussetzung ist jedoch schon unvermerkt — indem man Gott von seinem Willen, der nicht Gott ist, unterscheidet — gegen den Monotheismus verstoßen. Gegen diese Vorstellung erklärt sich daher R. Elieser, indem er sagt: Vor Erschaffung der Welt war Gott und sein Name, d. i. sein Wille ***) eins — das heißt mit andern Worten: obschon der abstrahirende Verstand sich nothgedrungen fühlt, einen der Schöpfung vorangegangenen göttlichen Willen, welchem alles Außergöttliche sein Dasein verdankt, zu statuiren, so ist doch dieser Wille nicht etwas von Gott Unterschiedenes, sondern Gott ist und war immer mit seinem Willen eins und dasselbe. Da diese Einheit aber, wegen der menschlichen Kurzsichtigkeit nicht allgemein gefaßt oder anerkannt wird, so versichert der Prophet, daß einst Gott und sein Name d. i. sein Wille als eins erkannt werden sollen ****).

---

*) שלה"ה 4. b; vgl. Sefer ha-Brith II. 1, 5, der dieselbe Erklärung giebt.

**) Sefer ha-Brith ib. citirt in der That: היה הוא ושמו אחד, was sich aber aus den Citaten aller übrigen Kabbalisten als falsch erweist.

***) Der Wille Gottes ist sein Name, denn er ist das Erste, was von ihm kund ward, auch hat das Wort שמו gleichen Zahlenwerth mit dem Worte רצון. Pelach ha-Rimon, angeführt von Schelah 4. a.

****) Dies, nach unsrer Auffassung, der Sinn in Pelach ha-Rimon ib.: שמו בגי' רצון והוא ושמיה חד הוא ורעותיה חד וזה שמו שהוא רצונו מיוחד במחשבתו ית' כו'. Diese Erklärung wird zwar von Schelah ib. künstlich mit der vorhergehenden zusammengeworfen und somit ebenfalls auf die Emanation bezogen. Doch kommt, glauben wir, unsre Auffassung, weil natürlicher, der Wahrheit näher.

daß das Wort ושמו, welches der Sohar erwähntermaßen in seiner Erklärung der Worte Sacharia's ausdrücklich auf Elohim bezieht, in den פרקי דר״א auf etwas ganz Anderes (nach den Meisten auf Jehova) bezogen werden soll. Hingegen fällt diese Schwierigkeit nach unserer Auffassung, nach welcher in פרקי דר״א der Name מי gemeint wird, von selbst weg; denn eben dieser Name, der allein Gott vor der Schöpfung zukam, war es, aus welchem, wie man sich erinnern wird, beim Schöpfungsacte (als מי mit אלה zusammentrat) der Name אלהים entstand [1]).

Aber auch nach dieser Erklärung hätte — abgesehen von der Schwierigkeit das Wort ושמו durch Wille zu erklären — der Ausspruch R. Elieser's הוא ושמו אחד, nicht aber בלבד lauten müssen.

[1]) Es versteht sich jedoch von selbst, daß wir bei unserer Erklärung, den Standpunkt des Sohar einnehmend, nur von diesem aus den Ausspruch R. Elieser's ins Auge gefaßt; während wir bei einer unabhängigen Erklärung der פרקי דר״א wohl einer andern Auffassung (z. B. der Maimonidischen) den Vorzug geben würden.

Nach einer Hypothese meines Bruders (Dr. H. Joel) hat der Ausspruch R. Elieser's eine blos antithetische Bedeutung. Die durch die Schöpfung gewonnene und durch fortschreitende Entwickelung derselben immer mehr noch zu gewinnende Gotteserkenntniß soll durch den Gegensatz der vorweltlichen Zeit um so stärker hervorgehoben werden. Das Wort ושמו bezieht sich nämlich auf die geschaffene Natur, die vom Dasein Gottes zeugt, also nach dem Sohar, auf Elohim; die Worte הוא ושמו בלבד sind zu nehmen, wie הוא בלבד ושמו בלבד. Der Sinn des ganzen Satzes ist demnach folgender: Vor Erschaffung der Welt waren Gott und sein Name getrennt, d. i. es existirte nichts, wodurch eine Anerkennung Gottes hätte bewirkt werden können. In Zukunft aber werden Gott und sein Name eins sein (ה׳ אחד ושמו אחד), indem nämlich nach durchgemachter Entwickelung alles zu einer solchen Anerkennung Nöthige, mithin der vollendete Schöpfungsbegriff (d. i. nach d. Sohar, die Vereinigung von Jehova und Elohim) oder der volle Name Gottes realisirt sein wird. Das Wort ושמו bezieht sich demnach sowohl in פרקי דר״א, als auch in Sacharias auf אלהים. — Diese Erklärung harmonirt, was den Vordersatz betrifft, insofern

Aus allem Bisherigen geht klar hervor, daß von dem Standpunkte des Sohar aus das Wort וישמן ſich nicht auf Jehova bezieht. Dies thut jedoch der Vorzüglichkeit und Heiligkeit des שם הויה, wie der allgemeinen Annahme, daß er der wahre שם העצם ſei, durchaus keinen Abbruch. Denn da es Grundſatz der Kabbala iſt, daß die Gottesnamen überhaupt keine theoretiſch-objektive Erkenntniß enhalten, ſondern blos unſrer auf der Betrachtung der Schöpfung beruhenden Vorſtellung von Gott einen Ausdruck verleihen, ſo iſt derjenige Gottesname, welcher dieſe Schöpfung in ihrer vollen Entwickelung und eben dadurch Gott als ſeiend, ſchaffend und erhaltend zugleich bezeichnet, der heiligſte und wird mit Recht, da er alle übrigen Namen, ſelbſt den der erſten Sefira entſprechenden אהיה [1]) in ſich begreift, der wahre שם

dem Geiſte nach mit der unſrigen, als auch in unſrer Auffaſſung: Gott hatte den Namen מי, eigentlich der negative Gedanke enthalten iſt: Gott hatte gar keinen Namen.

[1]) Die hierbei von einigen Kabbaliſten aufgeworfene Frage, woher es denn komme, daß der hochheilige, der höchſten Sefira entſprechende Name אהיה dem Namen Jehova an Wichtigkeit nachſtehe, wird in der Vorrede des Schare Orah dahin beantwortet, daß Ehjeh als die Wurzel, Jehova aber als der Stamm des Baumes anzuſehen ſei, von dem Stamme nun, nicht aber von der Wurzel gehen Aeſte und Zweige nach allen Seiten aus. Mit dieſer Antwort begnügt ſich jedoch der Vf. des Schelah (kol. 7. a.) nicht. Denn, ſagt er, dies löſt höchſtens die Frage, warum Jehova und nicht Ehjeh als Inbegriff der übrigen Gottesnamen angeſehen werde, hingegen bleibt noch eine andre, warum nämlich אהיה, trotz ſeiner tiefern und geheimnißvollern Bedeutung — da er eingeſtandenermaßen die Wurzel bildet — buchſtäblich ausgeſprochen werden dürfe, während יהוה ein nomen ineffabile ſei. Dieſe Schwierigkeit, meint er daher, laſſe ſich nur durch Folgendes heben: Da der erſte Schöpfungsact begrifflich völlig unerreichbar, ſo kann dieſer Geſichtspunkt auch keine Vorſtellung von Gott gewähren. Wenn aber deſſen ungeachtet von einer dieſen Geſichtspunct bezeichnenden Sefira (nämlich כתר) und einem ihr entſprechenden Gottesnamen (nämlich אהיה) die Rede iſt, ſo geſchieht dies, wie ſchon

העצם genannt [1]). Etwas Andres iſt es, wenn R. Elieſer, auf den vorweltlichen Standpunkt zurückgehend und ſomit von aller Beziehung Gottes zur Welt abſtrahirend — was,

die Etymologie dieſer Worte *) beweiſt, blos darum, weil man von dieſer, obſchon an ſich unbegreiflichen Sefira eine durch die nachfolgenden Sefirot (בינה und חכמה) vermittelte dunkle Anſchauung oder vielmehr Ahnung erhalten **). Das Ausſprechen des Namens אהיה kann demnach, da dieſer Name ſelbſt ſchon auf das Geheimnißvolle und Unbegreifliche deſſelben hinweiſt, keinen Nachtheil haben. Hingegen iſt der in Jehova enthaltene Begriff der ſich entwickelnden Schöpfung nicht ſo völlig unerreichbar ***). Das buchſtäbliche Ausſprechen deſſelben würde daher allerdings, indem es eine leichte Faßlichkeit ſeiner Bedeutung vorauszuſetzen ſchiene, der Heiligkeit dieſes Namens Eintrag thun, weshalb er blos mit den Vocalen des minder geheimnißvollen Adonai geleſen werden darf.

[1]) Für dieſe unſre Anſicht haben wir jetzt auch einen Gewährsmann gefunden. Folgendes lehrt nämlich Cordueró: מה שאנו אומרים שם בן ד' הוא שם העצם אין ר"ל שמורה על עצמות המציל אם כי אין דבר שיגבל עצמותו חלילה ולהיות זה אמת הסכימו חכמי ישראל ונביאיהם לכנותו בשמות מורים העלם כפי בשער האם מורים על ההעלם קדושתו מרעיוני הלבבות אמנם המגלה לנו אלוהותו וקצת מרוממותו הם נאצלין ויען כי שם בן ד' הוא שם כולל כל האצילות בכללות ובפרטי הן רב ומעט יצדק לפי זה כי שם בן ד' הוא שם העצם המורה על עצמות נאצלין כללם ופרטם כפי אשר נגלה למשה ע"ה. פרדס שער שם בן ד' פא.

*) „כתר" oder כֶּתֶר (Job 36, 2.) bedeutet: warte! d. h. denke jetzt über dieſe Sefira noch nicht nach, denn ſie bietet auf ihrem eignen Standpunkte gar kein erklärliches Verhältniß zu unſrer Intelligenz dar, nur dann erſt, wenn du, an ihr vorübergehend, zu den nachfolgenden Sefirot gelangt ſein wirſt, kannſt du retroſpectiv auch auf die erſte Sefira dein Denken richten. Dieſelbe Bedeutung hat auch der Name אהיה, was wörtlich heißt: ich werde ſein, oder: bin bereit zu ſein (הא קאים אנא למהוי)". Schelah ib.

**) Ueberhaupt iſt, wie oben ſchon angedeutet worden, unſre Erkenntniß der ganzen höchſten Dreiheit (der drei oberſten Sefirot) eine ſehr dunkele, die erſt in den nachfolgenden Sefirot der Conſtruktion ihre Erklärung findet. So ſind die Wurzeln eines Baumes dem Auge unſichtbar und doch ſind ſie es, welche dem Baume die aus der Erde geſogenen Säfte zuführen, die dieſer in ſich aufnimmt und verarbeitet, ſo daß man an dem ſaftreichen Baume die im tiefen Dunkel ruhenden Wurzeln erkennt. Pardes Rimonim, Azilut Kap. 5.

***) Das Geheimniß dieſes Namens iſt dem Moſe offenbart worden, Sohar 3. Th. 65 b.

beiläufig bemerkt, bei der Bibel nie der Fall iſt [1]) — den Ausſpruch thut: Vor der Schöpfung exiſtirten nur Gott und ſein Name, ein Ausſpruch, der mit andern Worten lauten muß: Es läßt ſich von dieſem Geſichtspuncte aus von Gott durchaus nichts prädiciren — da kann freilich das Wort וְשְׁמוֹ weder auf Jehova, noch irgend einen bibliſchen Namen, ſondern nur auf den der negativen Bezeichnung אֵין סוֹף entſprechenden Namen מִי bezogen werden. Im Ganzen ſprechen die Kabbaliſten hierin alſo folgenden Gedanken aus: Vor der Schöpfung war Gott namenlos, oder, mit dem Sohar zu reden, er hatte blos den Namen, der die Frage ausdrückt; beim erſten Schöpfungsacte, oder, wie der Sohar ſagt, bei der Verbindung von מִי und אֱלֹהִים, nahm Gott den Namen Elohim an; zu dieſem trat dann noch, um die in dem regelmäßigen Weltenleben waltende Gotteskraft zu bezeichnen, der Name Jehova hinzu: aber gerade dieſer letztere, für uns wichtigſte Name entbehrt noch bei einem großen Theile der Menſchen — welche in Gott zwar den Urheber, aber nicht den Weltregierer erblicken, und eine blind wirkende Naturkraft an die Stelle des lebendigen Gottes ſetzen — der gebührenden Anerkennung; in dieſem Sinne iſt alſo zur Zeit noch Jehova von Elohim gleichſam getrennt — daher die prophetiſche Verheißung: Einſt wird Jehova mit ſeinem Namen eins ſein, was der Sohar mit den Worten erklärt: Jehova und Elohim werden eins ſein [2]).

---

[1]) Die Bibel berührt zwar oft, indem ſie von Gott ſpricht, auch ſolche Geſichtspuncte, auf welche der Name Jehova nicht paßt — ſo hat ſie, wie wir wiſſen, für den aller Entwickelung vorhergehenden Urbeginn der Schöpfung den entſprechenden Gottesnamen אֱלֹהִים — aber nie kommt ſie in den Fall, von Gott vor der Schöpfung zu ſprechen.

[2]) Daraus erklärt ſich auch, warum R. Elieſer, von dem Style

XII. Wechſelwirkung und Impuls.

Man erinnert ſich, daß die Schlüſſe der Kabbala größtentheils auf Analogie beruhen, oder deutlicher, daß ſie alles in der ſichtbaren Natur Wahrnehmbare analogiſch auf das Unſichtbare überträgt. Aus dieſer Methode geht auch noch Folgendes hervor. Die ſichtbare Natur läßt überall eine Abhängigkeit der niedern Weſen von den höhern bemerken: die Planeten empfangen ihr Licht von der Sonne, die Erde empfängt den Regen aus den Wolken, Thier und Pflanze können des Lichtes und der Wärme von oben nicht entbehren. Man bemerkt aber auch, daß der Anſtoß immer von unten ausgeht: ſo ſteigen von der Erde die Dünſte auf, die ſich oben in Regentropfen verwandeln; ſo verbindet der Fortpflanzungstrieb die Geſchlechter, ehe eine höhere Kraft die Erzeugung bewirkt und dem Embryo Leben und Seele mittheilt [1]). Dieſe Wahrnehmungen tragen nun die Kabbaliſten auf das allgemeine Weltenleben über. Da ſämmtliche Welten nur Glieder einer Kette ſind, ſo müſſen ſie auch in immerwährender Wechſelwirkung ſtehen Daſſelbe Verhältniß,

---

der Bibel, welche (Sacharias 14, 9.) ושמו אחד hat, abweicht *), und dafür ושמו בלבד ſetzt, eben ſo, warum er nicht mit der Schrift ה׳ ושמו, ſondern הוא ושמו ſagt. Die erſte Frage bleibt beſonders nach den Erklärungen des Schelah und Pelach ha-Rimon, die andre nach der Maimonides' ohne Antwort. Hingegen ſind nach der von uns dargeſtellten Anſicht des Sohar, nach welcher die Schrift von der Identität Jehova's mit Elohim ſpricht, R. Elieſer aber einen ganz andern Begriff bezeichnet, dieſe Abweichungen ſehr erklärlich. Noch nothwendiger ſind dieſe Abweichungen nach der oben (S. 256. Note 1.) angeführten Hypotheſe, wonach beſonders der Ausdruck ושמו בלבד als Gegenſatz zu ושמו אחד ganz an ſeinem Platze iſt.

[1]) S. Taame Mizwot ad init.

*) „Mißfallt ihm etwa die Diction der Schrift?" (ומי סני ליה לישנא דקרא), pflegt der Talmud bei ähnlichen Gelegenheiten zu fragen.

welches, wie wir oben geſehen, zwiſchen den einzelnen Seſirot ſtattfindet und die Wechſelbeziehung der Glieder einer jeden Abtheilung (Dreiheit) unter einander charakteriſirt, wir meinen, den Geſchlechtsunterſchied und den Vereinigungstrieb, mit einem Worte, die Wage — daſſelbe Verhältniß, ſagen wir, ſpielt eine noch größere Rolle ſowohl Hinſichts der Beziehungen dieſer Abtheilungen zu einander, als auch der Geſammtheit der Seſirot zu den niedern Welten. Zugleich geht aber auch hier die erſte Anregung immer von unten, d. i. vom Menſchen aus, und dann erſt, nachdem die Menſchenwelt allen jenen höhern Kreiſen den Impuls mitgetheilt, ſtrömen Segen und Zufluß von oben herab [1]). Doch ſollen dieſe Momente, welche hier nur kurz berührt werden konnten, unten näher entwickelt werden.

XIII. Ur-Könige und Ur-Welten.

Wir kommen nun zu einer dem Inhalte nach ſehr einfachen, aber vom Sohar in einer ſeltſamen und eigenthümlichen Form dargeſtellten Lehre, der nämlich, daß man unſre gegenwärtige Welt von allen möglichen als die vollendetſte, ihre Daſeinsformen als die geeignetſten und angemeſſenſten, mithin die ganze Schöpfung als ein Meiſterſtück der Vollkommenheit zu betrachten habe. Dies wird im Sohar auf verſchiedene Weiſe vorgetragen, meiſt aber mit der poetiſchen Redewendung, daß unſrer jetzigen Welt mehrere andere Welten vorhergegangen, welche aber wegen Unvollſtändigkeit in der Form oder der zu ihrem Daſein und Fortbeſtehen nothwendigen Principien untergehen mußten, oder auch gleich nicht entſtehen konnten. Als Anlehnung [2]) für dieſe Idee

[1]) Sohar I. Th. 35. a.

[2]) אסמכתא, Stützpunkt.

bedient ſich der Sohar folgenden Schrifttextes: »Dieſes ſind die Könige, welche in Edom regierten, bevor noch ein König war in Iſrael« (1. Moſ. 36,31.). Die Könige Edom's (welche die Schrift hintereinander aufzählt und ſterben läßt), ſind ihm nun ein Symbol für die alten untergegangenen Welten, der König Iſraels für die gegenwärtige, beſtehende Welt. Der vorzüglichſten Principien und Daſeinsformen giebt es (nach kabbaliſtiſcher Anſchauung) vier. Erſtens: die ſogenannte Wage oder die Vereinigung des männlichen und weiblichen Princips, zweitens: dieſelbe Form als göttliches Attribut betrachtet, oder die Vereinigung der göttlichen Gnade und Strenge, drittens: das Zuſammentreten Gottes mit der Welt, oder, wie der Sohar ſich auszudrücken pflegt, das Herabſteigen Gottes zu den Sefirot, viertens endlich (was beſonders als Urſache und Zweck der Schöpfung anzuſehen): die Menſchheit oder, wie der Sohar ſagt, die menſchliche Geſtalt. Jede dieſer Formen giebt dem Sohar daher Veranlaſſung zu der erwähnten Allegorie. So heißt es in Bezug auf die Wage: »Als die Wage noch nicht da war, ſahen ſie [1]) ſich noch nicht von Angeſicht zu Angeſicht und die Ur-Könige (die alten Welten) ſtarben aus Mangel an Nahrung [2]). Dieſe Wage hangt an einem Orte, der das Nichts iſt [3]). Dieſe Wage hat keine andre Stütze als ſich ſelbſt [4]). Was nicht iſt, was

[1]) Der König und die Königin (זיווג תפארת במלכות), ſ. unten.

[2]) חיונידהון לא אשתכחו. Nach einer Mantuaner Ausgabe (ſ. Kabbala denudata) heißt es הינידהון, was Schmuck, Art oder Form bedeutet.

[3]) Das iſt אין; das Princip (Anfang) aller Entwickelung iſt nämlich die Krone, welche אין heißt. In der erwähnten Mantuaner Ausgabe heißt es: מתקלא תלי בעתיקא „die Wage hangt an dem Alten", was daſſelbe ausdrückt.

[4]) In derſelben Ausgabe: קאי בעתיקא, was im Vorhergehenden ſeine Erklärung findet.

iſt und was ſein wird, Alles trägt und wird dieſe Wage tragen [1]). — Daſſelbe wiederholt der Sohar in Bezug auf die göttlichen Attribute: »Es exiſtirten bereits mehrere Welten, aber in ihnen war das weibliche Princip, oder das noch nicht von der Gnade gemilderte Princip des ſtrengen Gerichts vorherrſchend, und ſo konnten ſie nicht beſtehen, bis die himmliſche Güte herabſtieg, die Strenge milderte und ſo der Fortbeſtand ermöglicht ward, das iſt's, was die Schrift ſagt: dieſes ſind die Könige, welche regierten in dem Lande Edom, nämlich in dem Lande der ungemilderten Strenge [2])«. — Dann heißt es in Bezug auf das Herabſteigen Gottes zu den Sefirot: »Bevor der Alte der Alten, der Verborgenſte aller Verborgenen die königliche Geſtalt, die Krone der Kronen, bereitet hatte, war weder Anfang noch Ende, er breitete daher einen Teppich [3]) vor ſich aus, in welchen er die Könige und ihre Formen einzeichnete. Es ſind dies die Ur-Könige, von welchen die Schrift ſagt: Dieſes ſind die Könige, welche im Lande Edom regierten, bevor noch ein König in Iſrael war. Alle dieſe waren unvollkommen, darum entfernte er ſie und ließ ſie verſchwinden [4]), bis er endlich ſelbſt zu dieſem Teppich herabſtieg und ſo eine Geſtalt annahm [5])«. — Auf einer andern Stelle werden dieſe drei Ideen (die Vereinigung der

---

[1]) Sohar 2. Th. 176, b. (Buch des Geheimniſſes).

[2]) עתיקא דעתיקין בנה עלמין ולא אתקיימו עד דנחית חסד עלאה ואתקיימו ואתכסמו תקוני נוקבא בהאי אמא דאקרי חסד, ההוא ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום, אתר דכל דינין מתאחדין תמן. (3. Th. 142. a.).

[3]) Die Urſubſtanz oder die Krone.

[4]) עד דאנח להו ואצנע להו. Die Uebertragung Franck's (S. 150.) „bis er zu ihnen herabſtieg und ſich für ſie verhüllte" liegt nicht im Texte, vgl. noch Sohar ib. 135. a.: דדחי לון ואצנע לון.

[5]) אסתלק בההוא פרסה ואתתקן בתקונוי, ib. 128. a.

Principien, der Attribute und das Herabſteigen Gottes) folgendermaßen zuſammengefaßt: »Es hat alte Welten gegeben, die zu Grunde gegangen oder vielmehr gleich im Entſtehen verſchwunden ſind, geſtaltloſe Welten, die man Funken nennt, ſo läßt der Schmied, wenn er das Eiſen hämmert, nach allen Seiten hin Funken ſprühen, die augenblicklich verlöſchen [1]). Dieſe Funken ſind die Ur-Könige oder Ur-Welten, welche nicht beſtehen konnten, weil der Alte, deſſen Name geheiligt ſei, ſeine Geſtalt noch nicht angenommen hatte — eine Geſtalt, die ſich im Männlichen und Weiblichen repräſentirt [2]) — weil die beiden in doppelter Form, in Gnade und Recht ſich kundgebenden Lichtgeſichter ſich damals noch nicht von Angeſicht zu Angeſicht ſchauten [3]), und der Werkmeiſter noch nicht an ſeinem Werke war [4]). — Endlich heißt es noch in Bezug auf die Alles enthaltende menſchliche Geſtalt wie folgt: »Die alten Welten mußten zerſtört werden, weil der Menſch noch nicht gebildet war. Die menſchliche Geſtalt enthält Alles. Weil nun dieſe noch nicht vorhanden war, ſo mußten die Welten untergehen. Doch, wenn wir ſagen, ſie gingen unter, ſo heißt dies blos: es fehlte ihnen die wahrhafte Geſtalt, bis die menſchliche zum Vorſchein kam, in welcher Alles enthalten iſt und die auch alle jene Formen in ſich aufnahm. Obſchon daher die Schrift den Königen Edom's den Tod zuſchreibt (וימת), ſo wird darunter doch nur ein Herabſinken von ihrer Würde verſtanden; die Welten entſprachen bis da-

[1]) ואינון זיקין נפקין ונהירין ודעבין לאלתר ואלין אקרון עלמין קדמאי .. ומיתו לאלתר, ib. 292, ib.

[2]) עד דאתתקן עתיקא קדישא ואתתקן ברכר ונוקבא, ib.

[3]) תרי אנפין דנהורא בתרין גוונין בחסד ובדינא עד לא אברי עלמא לא הוו משגחין אנפין באנפין ובגב עלמין קדמאי אתחרבו, ib.

[4]) ועד דנפיק אומנא לאומנותיה, ib.

hin nämlich nicht der göttlichen Abſicht, da ſie die vollkommenſte Geſtaltung, deren ſie fähig ſind, noch nicht hatten [1])«.

Wir glauben, nachdem man in der Kenntniß dieſes Syſtems ſo weit fortgeſchritten und mit der allegoriſchen Sprache der Kabbaliſten ziemlich vertraut iſt, kaum noch die Bemerkung nöthig zu haben, daß alle dieſe verſchiedenen Stellen im Grunde auf ein und daſſelbe hinauslaufen [2]), nämlich auf

[1]) Ib. 135, b.

[2]) Auf einen Unterſchied müſſen wir jedoch aufmerkſam machen, den der Sohar ſelbſt in Anſehung dieſer Formen und Principien zu machen ſcheint. Während er nämlich, wie uns das vorletzte Citat belehrt, in Bezug auf die drei erſtern (die Wage, die Attribute und die göttliche Mitwirkung) geradezu lehrt, daß die Welt ohne ſie nicht beſtehen, ja nicht einmal entſtehen konnte (Funken die augenblicklich verlöſchen), verwahrt er ſich hinſichtlich der letztern Form (der menſchlichen Geſtalt) ausdrücklich vor dieſem Gedanken, indem er den Mangel derſelben zwar einen Tod der Welt nennt, dieſen Tod aber nur als einen geringern Grad von Würde (כל מאן דנחית מדרגא קארי בי' מיתה) verſtanden wiſſen will. Dies ſcheint uns — wenn wir anders mehr, als eine blos ſcheinbare Diſtinction gemacht haben — aus der Natur der Sache ſelbſt hervorzugehen. Eine jede Welt nämlich, die nicht wie die unſre alle zu ihrem Daſein und ihrer Entwickelung nöthigen Formen und Principien hat, kann, da es ihr an der eigentlichen Lebensbedingung fehlt, nicht als exiſtirend gedacht werden; hingegen iſt es bei derjenigen Form, die der Sohar die Menſchengeſtalt nennt*), weniger auf die Exiſtenz der Welt, als vielmehr auf ihren höhern Lebenszweck abgeſehen und der Mangel derſelben führt der Welt alſo nicht unmittelbar den Tod im eigentlichen Sinne, ſondern ein Herabſinken von dem ihr gebührenden Range, und ſomit freilich die Möglichkeit einer völligen Vernichtung der Ordnung der Dinge**) herbei. — In dieſem Sinne und in Bezug auf dieſen höhern Zweck kann es daher auch nur gemeint ſein, wenn der Sohar an einem andern Orte die Worte בונה עולמות ומחריבן auf die der Offenbarung am Sinai vorhergegangenen menſchlichen Geſchlechter bezieht, die ein vergebliches Leben geführt haben. Dieſelbe Idee liegt auch folgenden Worten des Sohar zum Grunde: „Was meint der Pſalmiſt, wenn er ſagt: Denn

*) S. unten die zuſammenhängende Darſtellung (§. 33, 36.) und das Reſumé am Ende dieſer Abtheilung.

**) S. ebendaſ.

die Lehre: Gott habe unter den möglichen Welten, die sein Verstand gedacht, nach seiner Vollkommenheit die beste gewählt und hervorgebracht.

Man erinnert sich vielleicht, daß wir oben [1]) einen Midrasch angeführt, der die Lehre des Sohar: »Gott hatte vor unsrer Welt bereits Welten erschaffen und zerstört«, ebenfalls vorträgt. Zugleich haben wir dort eine andre, buchstäblichere Deutung dieses Satzes gegeben [2]), jedoch die hier erörterte allegorische für wahrscheinlicher erklärt [3]). Allein es ist uns jetzt eine Stelle aufgestoßen, die uns belehrt, daß beide Erklärungsweisen — wenigstens was den Sohar betrifft — gleich berechtigt sind, indem sie beide schon vom Sohar selbst angeführt werden [4]). Jedenfalls bleibt es gewiß, daß

---

sieh! die Könige verbanden sich — fort sind sie allesammt!? er meint die Ur-Könige, welche nicht an ihrem Orte bleiben konnten, weil die heilige Stadt und ihre Mauern noch nicht bereitet waren." (ה"ד כי הנה המלכים נועדו עברו יחדיו דלא אתקיימו באתרייהו בגין דקרתא קדישא ושורוי לא אודמנו), ib. 292. a.

[1]) S. 92. und 134.

[2]) Nach dieser schreibt der in Rede stehende Ausspruch Gott wirklich vorweltliche Schöpfungen zu, die aber der unsrigen an Vollkommenheit weit nachstehen. Es scheint dies, wie die mehrsten andern kabb. Hypothesen, gleichfalls auf Analogie der sichtbaren Natur zu beruhen, bei deren Beobachtung sich zeigt, daß immer nur ein allmähliges Fortschreiten, ein stufenmäßiges Werden in dem Willen der Gottheit liegt.

Völlig ungegründet aber ist die Deutung moderner Kabbalisten, der auch Franck (S. 149—152.) beipflichtet, nach welcher in diesem Satze eine mißglückte Schöpfung, eine inorganische, tumultuarische Emanation ausgesprochen sein soll.

[3]) Mit dieser allegorischen Deutung harmoniren auch die Worte der Rabbinen: מתחלה עלה במחשבה לבראו במה"ד ראה שאין העולם מתקיים עמד ושתף מדה"ר למה"ד. Es ist dies die Vereinigung der göttlichen Attribute und identisch mit den oben citirten Worten des Sohar: עד דנחית חסד עלאה ואתבסמו כו'.

[4]) קב"ה הוה בונה עלמין ומחריבן, ואית מ"ד דסליק במחשבתיה

die Lehre von der beſten Welt — welche übrigens ſchon aus der Geneſis klar hervorgeht [1]) — vom Sohar mit deutlichen Worten vorgetragen wird [2]).

Nachdem wir nun die leitenden Grundſätze der Kabbala einzeln beſprochen und bei den wichtigſten etwas länger verweilt haben, wollen wir jetzt eine gedrängte Darſtellung dieſes Syſtems im Zuſammenhange folgen laſſen.

§. 1. Gott iſt ſeinem Weſen nach völlig unerfaßbar [3]), man kann ihn weder durch einen Namen bezeichnen, noch ihm ein Attribut beilegen, noch weniger ein Bild von ihm entwerfen [4]). Doch bedient ſich die Kabbala, um dieſen Geſichtspunct anzugeben, des negativen Ausdruckes אין סוף [5]) oder אין [6]).

§. 2. Aus dieſer gänzlichen Unerfaßbarkeit wollte aber Gott, vermöge ſeiner Güte [7]), in deren Weſen es liegt, Glück-

---

למבני עלמין ולהחדיבן ואמר דין מהניין לי ודין לא מהניין לי אלין דאתמר בהון את השמים ואת הארץ מהניין לי ואחרנין דאתמר בהון והארץ היתה תהו ובהו דאחזי על עלמין דסליק ברעותיה למבני לון ולא עביד לון עלייהו אתמר תהו ובהו, Anhang zum Sohar (Sefer ha-Bahir) 1. Th. Bl. 9. a.

[1]) Vgl. Mendelsſohn's Tora-Commentar daſ. 1, 31, auch Philippſon z. St.

[2]) Dieſelbe Idee, obſchon unter andern Vorausſetzungen, findet Franck (S. 157.) in dem Umſtande, daß die Kabbala die Natur einen Segen nennt. Doch wird man dieſen pantheiſtiſchen Optimismus von unſrem theiſtiſchen leicht zu unterſcheiden wiſſen.

[3]) טמירא דכל טמירין סתימא דכל סתימין.

[4]) אסור למיעבד לי צורה ודיוקנא בעלמא כו' ואפי' בשמא קדישא ולא בשום אות כו', Sohar II, 42. b.

[5]) אין סוף ליית ביה רשומא כלל ולא תליא שאלתא ביה ולא רעיון' לאסתכלות' דמחשבה כלל, Sohar I, 21. a.

[6]) S. oben S. 223.

[7]) Wenn man Gott hier, trotzdem, daß er ſo eben als über alle Attribute erhaben bezeichnet worden, das Attribut der Güte beilegt, ſo

seligkeit zu verbreiten [1]), in soweit heraustreten, als es nöthig war, um seine Größe, Herrschaft und Herrlichkeit zu bekunden [2]), oder richtiger, um seine Geschöpfe diese göttliche Eigenschaft zu ihrer eignen Beseligung ahnen zu lassen [3]). Dies that er dadurch, daß er für uns eine Gestalt annahm, die ihn uns kenntlich macht [4]).

§. 3. Diese Gestalt ist die Welt der Sefirot oder die

---

enthält dies keinen Widerspruch, da es uns — wie wir bald hören werden — eben durch die Schöpfung möglich geworden, von den Attributen Gottes zu sprechen.

[1]) שטבע הטוב להטיב.

[2]) לאשתמודע דאיהו רב ושליט עקרא ושרשא דכל עלמא, ib. I, 11, b.; vgl. Abot 6, 11: „Alles, was Gott in seiner Welt schuf, geschah nur zu seiner Verherrlichung, denn so heißt es (Jesai. 43, 7.): Alles, das nach meinem Namen sich nennt, habe ich zu meiner Ehre geschaffen, gebildet und bereitet."

[3]) Wenn die Kabbalisten den Zweck der Schöpfung bald in der Verherrlichung des Schöpfers, bald wieder in der Beglückung der Geschöpfe finden *), so enthält dies keinen Widerspruch, da eben die Verherrlichung des Schöpfers, weit entfernt, diesem selbst zum Vortheile zu gereichen, die höchste Beseligung der Geschöpfe ist **).

[4]) „Da er an seinem wahren Orte durchaus keine Gestalt hat, wie hätte man da ihn begreifen können? er machte daher diese heilige Gestalt und stieg zu ihr herab". Sohar II, ib. — „Vor der Schöpfung hatte Gott blos den Namen, der die Frage ausdrückt, er wollte sich jedoch offenbaren und einen Namen annehmen u. s. w." ib. I, 2, a.

---

*) So lehrt z. B. Luria in seinem Buch Ez Chajim (Abschn. כללים ad init.): תכלית הבריאה היתה כדי להראות שלימותו, und an einer andern Stelle desselben Werkes (Abschn. עגולים ad init.): למען הטיב לברואיו (vgl. J. Satanow, Comment. z. More II, 18.). Ebenso werden im Emek ha-Melech ad init. beide Zwecke zusammengefaßt: „Es liegt in der Natur des Guten, Gutes zu thun, wem konnte aber Gott, so lange die Welt nicht war, seine Güte erweisen? Es giebt keinen König ohne Volk, in der Volksmenge besteht des Königs Herrlichkeit (Prov. 14, 28.)".

**) Der Gedanke, daß die göttliche Güte die einzige Ursache der Schöpfung sei, scheint uns auch in folgenden Worten Luria's allegorisch angedeutet zu sein: „Die Sefira חסד ist die Erzeugerin der übrigen Sefirot der Construction; wenn nämlich der Psalmist sagt: עולם חסד יבנה, so will dies anzeigen, daß der Verstand (בינה) sich in die Güte (חסד) verhüllte, und so alles Uebrige entstand".

erſte Schöpfungsſtufe und führt, aus einem weiter anzugebenden Grunde, den Namen אדם עלאה »der himmliſche Menſch« [1]).

§. 4. Gott bedeckte dann dieſe heilige Geſtalt mit einem reichen und glänzenden Kleide — das iſt das Weltall [2]).

§. 5. Alle Vorſtellungen, welche uns die Schrift von Gott giebt, alle Attribute, die ſie ihm beilegt, wie jedes Bild, welches die Propheten von ihm entwerfen, müſſen, weil Gott ſelbſt unerfaßlich, auf dieſe Geſtalt und dieſes Kleid [3]) bezogen werden [4]); doch kommen ſie deſſenungeachtet Niemand anders als Gott ſelber zu. Es ſind nämlich Schlüſſe, die wir von dem Werke auf den Meiſter ziehen, es läßt uns das Kleid den es Tragenden ahnen.

§. 6. Indem aber Gott ſelbſt kein erklärliches Verhältniß zu unſerer Intelligenz darbietet, und man nur durch Betrachtung dieſes reichen, vor unſern Blicken aufgerollten und entfalteten Gewandes eine Vorſtellung von ihm erhalten kann, dieſes aber nicht von Allen auf gleiche Weiſe angeſchaut wird, weil nicht Alle gleiche Kenntniß der Natur haben, oder gar (wie dies bei den Propheten der Fall war) von Gott ſelbſt inſpirirt werden — ſo ſind in der That die Begriffe und Vorſtellungen der Menſchen von der Gottheit ſehr verſchieden.

---

[1]) Dieſen Namen führt die Geſammtheit der Sefirot, hingegen iſt die Luria'ſche Auffaſſung *), nach welcher אדם עלאה oder, wie er gewöhnlich ſagt, אדם קדמון, eine Art Vermittelung zwiſchen En-Sof und den Sefirot iſt, im Texte nicht begründet, ſ. Sohar II, ib.

[2]) Dies iſt im weiteſten Verſtande genommen, ſ. oben S. 209.

[3]) Eigentlich auf die Lichtpuncte dieſes Gewandes, auf die in allen Schöpfungsſtufen befindlichen Sefirot. Doch davon nachher.

[4]) האם בה לא יתבן בו תארים כלל כי רק הכל על הספירות (Pardes 3 Pf.; Or nerab 1, 6.).

*) S. Brucker l. c. S. 846.

§. 7. Es unterscheiden sich daher selbst die Beschreibungen, welche uns die heiligen Gottesmänner und begeisterten Seher (נביאים) von Gott machen, je nachdem überhaupt ihre Auffassungen und Anschauungen von einander abweichen [1]).

§. 8. Dies beweist aber, daß wir eine vollkommene Vorstellung von der wahren Wesenheit Gottes nie haben können; der Mensch soll zwar nach ihrem Verständniß streben, was er aber immer blos unvollständig und annäherungsweise zu erreichen vermag [2]).

§. 9. Doch genügen diese Begriffe den Sterblichen um so mehr, als selbst die höchsten Geister keine vollkommene

---

[1]) יתחזי לכל חד כפום מראה וחזיון ודמיון דלהון והאי איהו, Sohar II, ib. — ובזה הנביאים אדמה, Vgl. das sogenannte, von R. Kalonymos verfaßte und jetzt unsrem Gebetbuche einverleibte Lied der Herrlichkeit (שיר הכבוד): „Die Propheten nur, deine vertrauten Diener, ließest du das Bild deiner glanzvollen Majestät schauen. Doch deine Größe, deine Allgewalt, legten sie nur bildlich deinen kraftvollen Werken bei. Sie entwarfen ein Bild von Dir, doch nicht nach der Wirklichkeit; verglichen Dich — nur nach deinen Werken. Sie stellten Dich dar, nach ihren verschiedenen Anschauungen, doch bei allen Vergleichungen bleibst Du ein und derselbe". — In der Vorrede zu den Tikunim (Bl. 6. b.) werden die Grade der prophetischen Anschauungen also eingetheilt: „Auch ein bloßer Wachsabdruck kann uns eine Idee vom königlichen Stempel beibringen, doch dieser Stempel selbst ist er nicht. Einem solchen Wachsabdrucke nun sind die Gesichte Ezechiel's zu vergleichen, daher es immer nur heißt: מראה דמות כבוד ה׳ „die Erscheinung des Bildes der Herrlichkeit Gottes", nicht aber „der Herrlichkeit Gottes" schlechthin. Aber selbst in einer höhern und höchsten prophetischen Anschauung, ist's doch immer nur der Stempel, das Gepräge der Gottheit in der Natur, was wahrgenommen wird, niemals die Wesenheit der Gottheit selbst. So finden wir sogar bei Mose: „Du kannst mich nur von hinten schauen u. s. w."

[2]) „Gott hat eine Gestalt, durch die er die Welt erhält, hat aber auch keine, da er nicht gefunden (gefaßt) wird" Sohar III, 288, a. — „Selbst diese Gestalt hat er nicht an seinem Orte (d. i. nach der Wirklichkeit), sondern nur, wenn er herabsteigt u. s. w." (אפי׳ האי תמונה ליתא לי׳ באתרי׳ אלא כד נחית כו׳) Sohar II. ib.

Kenntniß von Gott besitzen [1]). Unser Streben muß also dahin gehen, uns in dieser einzigen uns möglichen Art der Gotteserkenntniß immer mehr zu vervollkommnen, denn dies ist unsere Beseligung, dies befördert unser zeitliches und ewiges Heil. [2]).

---

[1]) סתים הוא לעילא מכל חילי מרומין כלהו מלאכי עלאי נעלם קדושתו — Sohar II. 100, b. — שאלי איה מקום כבודו מרעיוני הלבבות גם כל צבא מעלה לא ידעו לו מקום ולא יבינו שער שם בן ד' 1. Cap. — Vgl. Pardes Rimonim, לו תכונה Ezechiel 3, 12.: ברוך כבוד ה' ממקומו „Gelobt sei die Majestät Gottes aus jedem Standpunkte", nach Andern: „von seiner Stätte aus".

[2]) In Betreff des Seelenheils haben die Kabbalisten manche schöne Lehren aufgestellt, welche, obzwar — wie oben (S. 97.) von uns nachgewiesen — alle in Talmud und Midraschim wurzelnd, von ihnen doch auf eigenthümliche Weise entwickelt worden. Dies gehört jedoch in den psychologischen Theil der Kabbala, mit dem wir es hier, wo blos ihre Lehre von Gott und dessen Verhältniß zur Welt dargestellt werden soll, nicht eigentlich zu thun haben. Doch so viel kann hier im Allgemeinen bemerkt werden, daß in der Kabbala sich das Streben kundgiebt, das Jenseits geistig aufzufassen und so manche dieser Auffassung widerstrebenden Aussprüche der Rabbinen zu allegorisiren. So besteht nach מדרש הנעלם (1. Th. Bl. 130. a.) die wahre Seligkeit darin, eine größere Erkenntniß der hehren Wahrheiten zu erlangen (לדעת ולהשיג מה שלא השיג בעולם הזה); noch deutlicher wird dies Bl. 135 gelehrt: באותו הזמן ישיגו הצדיקים דעת שלימה וישיגו את בוראם וזה הטוב הגנוז לצדיקים לעתיד לבא. Diese Erkenntniß, sagt er, ist es auch, was die Rabbinen unter dersogenannten Mahlzeit des Leviathan verstanden, und unwürdig sei die Vorstellung, welche der gemeine Volksglaube sich von derselben mache: סעודת הצדיקים לעתיד לבא שישיגו השגה שלמה ס"א ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו כו' אר יוסי יין המשומר בענביו ששת ימי בראשית אלו דברים עתיקים שלא נגלו לאדם מיום שנברא העולם ועתידים להגלות לצדיקים כו' רובא דעלמא מסרו נפשם על אכילה ושתיה כו' אבל מהימנותא דצדיקיא וכסופא דילהון מה היא דכתיב (שה"ש א) נגילה ונשמחה בך ולא באכילה נזכירה דודיך מיין מה כתיב בתריה מישרים אהבוך. (Das. Bl. 135 a. u. b., 136 a.). Uebrigens lehrt schon der Talmud (Berachot

§. 10. Kommen wir nun zur genauern Erörterung dieſer Geſtalt und des ſie umgebenden Kleides, oder, mit andern Worten, verlaſſen wir das »Wozu« und kommen wir zu dem »Wie« der Schöpfung! — Die Kabbala lehrt hierüber Folgendes:

Gott ſchuf zuerſt eine reingeiſtige Subſtanz [1]), welche, weil ſie der erſte Schöpfungsact, oder, wenn man lieber will, die erſte Manifeſtation [2]) Gottes iſt, der Urpunct (נקודה הראשונה) oder die erſte Sefira, auch die Krone (כתר) genannt wird.

§. 11. Dieſer Subſtanz, in der ſchon die Welt (oder

17, a*): העולם הבא אין בו לא אכילה כו' אלא יושבים צדיקים וכו' ונהנין מזיו השכינה, und werden ſogar alle dawider ſprechenden Stellen von Maimonides **) als bildlich erklärt.

[1]) Die Schöpfung der Urſubſtanz iſt bereits oben (S. 164—170) weitläufig erörtert worden, hier wollen wir nur Einiges nachtragen. Folgendes lehrt שומר אמונים bei Jeſſod ha-Dath l. c. 7, a: תחילת הכל האציל האל"ם עלול הוא כתר עליון והוא כולל כל הנמצאים כו' ***); vgl. Torat ha-Ola l. c.: בריאה ראשונה היה ענין רוחני וממנו נשתת כל חלקי העולם בהדרגה שלימה ... ויבן מזאת הסברה אפשרות השגחת האל בזה המציאות כו'.

[2]) „Gehet hinaus und ſchauet ihn an, Töchter Zions, den König des Friedens ****) in der Krone ꝛc. (Hohesl. 3, 11.) — Wer kann aber den König des Friedens ſchauen, der doch unbegreiflich iſt ſelbſt dem himmliſchen Heere? Allein, wer die Krone ſchaut, der ſchaut zugleich die Herrlichkeit des Königs des Friedens". Sohar II, 100, b.

---

*) P. Beer l. c. II, 162. und nach ihm Franck l. c. 165. geben den Nachweis dieſer Stelle unrichtig durch: „Tract. Sanhedrin", vermuthlich, weil Maimonides in ſeinem bekannten Commentar zur erſten Miſchna des 10. Cap. d. Tract. Sanhedrin dieſe Stelle citirt.

**) A. a. O.

***) Vielleicht läßt ſich in dieſem Sinne auch folgender dunkler Ausſpruch des Sohar begreifen: עלת העלות אמר לכתר נעשה אדם (I, 22, b.). Vgl. nämlich hiermit Nachmanides' Commentar z. Verſe נעשה אדם; was N. dort von den Elementen ſagt, gilt dem Sohar von der Urſubſtanz.

****) So überſetzt der Sohar gewöhnlich (was auch im Talmud geſchieht) die im Hohenliede vorkommenden Worte מלך שלמה, nämlich: מלכא די שלמא דיליה.

doch der geistige Kern derselben) gleichsam im Keime verborgen lag, doch so, daß noch Alles untereinander war und keine Unterscheidung stattfand [1]), verlieh Gott die Kraft, die ihrer Natur nach weitmöglichste [2]) Entfaltung und Ausbreitung zu verwirklichen [3]) und so die übrigen Sefirot zu erzeugen, oder vielmehr: die Sefirot sind eben die Entwickelungsmomente dieser Ursubstanz.

§. 12. Auf folgende Weise ging die Evolution vor sich. Die erste Sefira nahm, sich entfaltend, eine doppelte Richtung, es emanirten aus ihr zwei entgegengesetzte Princi-

[1]) דא כללא דכלא כד שבילין סתימין ולא מתפרשין, לבתר נפק כלא ואתתקן כל חד וחד באתריה Sohar III. 65, b.; vgl. כתב ר״א שהעולם בכללו נברא כאחד מבלי שינוי שום חלק מחבירו וממנו נתהוו כל חלקי המציאות נפרד כל אחד לעצמו. Torat ha-Ola ib.:

[2]) Gott wollte, daß auch die unterſten Schichten der Schöpfung den ihrem Grade angemeſſenen Antheil an ſeiner Allgüte nehmen, indem ſie ſich des Daſeins erfreuen. Doch ſ. hierüb. unten.

[3]) „Was bedeuten die Worte des Hohenliedes (6, 11.): In den Nußgarten ſtieg ich hinab"? — Der von mannigfachen Schalen*) umgebene Nußkern bietet ein Bild des ganzen Schöpfungsbaues dar. Von dem Urpunkte an bis zur letzten aller Stufen bildet immer Eines die Hülle des Andern. Der Urpunct nämlich, der wegen ſeines maaßloſen Lichtes nicht begriffen werden konnte, verbreitete ſich nach außen und bildete ein Licht, welches ihm zur Hülle diente, dieſes Licht, welches zwar nicht ſo hell wie der Urpunct, aber doch wegen ſeiner großen Klarheit nicht angeſchaut werden kann, verbreitete ſich wieder nach außen und dieſe Ausdehnung ward ſein Kleid. So entſteht Alles durch eine immer emporſteigende Bewegung, durch eine ſtufengängige Entwickelung und was ſich aus dem Höhern entwickelt, wird zugleich das Kleid deſſelben genannt; das Niedre iſt alſo immer die Schale des ihm zunächſt Höhern und bildet zugleich den Kern des ihm graduel Folgenden — auf dieſe Weiſe iſt auch beim Menſchen, der das Abbild der Welt im Kleinen iſt, der Leib die Hülle der Lebensgeiſter,

*) פי׳ היקף ירוק היקף קשה והיקף דק „Der Nußkern iſt nämlich von einer grünen, einer harten und einer dünnen (— einem Häutchen —) Hülle umgeben." Schefa Tal 31.

pien [1]), ein männliches (ſpendendes) und ein weibliches (empfangendes), die in der Sprache der Kabbala auch Vater und Mutter (אבא ואמא [2]) genannt werden, wahrſcheinlich, weil mit ihnen die eigentliche Entwickelung beginnt und ſie gleichſam als erſte Erzeuger des Daſeienden angeſehen werden [3]).

---

welche wiederum die Hülle des höhern Geiſtes bilden — Alles dies gehört zur Bildung der Welt" *).

[1]) Nach einigen Erklärern (ſ. Schefa Tal Bl. 15 b.) verhalten ſich männliches und weibliches Princip wie Urſache und Wirkung, Begründendes und Begründetes **); die Entſtehung iſt demnach ſucceſſiv, aus dem Männlichen iſt — doch ohne den Gegenſatz, der als nothwendige Form des Daſeins gilt, aufzuheben — das Weibliche hervorgegangen. Auch dieſe Auffaſſung hat ihre Begründung im Sohar: חכמה אתפשט ואפיק מיניה בינה ***) ואשתכח דדכר ונוקבא הוא (3. Th. 290 a.).

[2]) Oder auch: יוד״ה u. הא״ו, ſ. oben S. 237.

[3]) „Als der Alte, deſſen Name geheiligt ſei, eine Geſtalt annahm, bildete er Alles in Form eines Männlichen und Weiblichen. Unter einer andern Form könnten die Dinge nicht fortbeſtehen. Darum war auch der erſte Anfang der Entwickelung, welche mit der „Weisheit" begann, ein Männliches und ein Weibliches, nämlich חכמה, der Vater und בינה, die Mutter, aus deren Vereinigung alles Uebrige

---

*) אל גנת אגוז כו' מריש רזא דנקודה עלאה . . . מכאן ולהלאה אתפשט דא ברא ואתלבש דא ברא . . וכלא איהו תקונא דעלמא, Sohar I. 20, a.

**) Es iſt bereits oben (S. 174.) angedeutet worden, daß die Kabbala, welche die Kosmogonie — freilich nur von dem erſten, unbegreiflichen Schöpfungsacte an abwärts — aus dem Gebiete ihrer Speculation nicht ausſchließt, ſelbſt in den höhern intelligibeln Welten, nach Analogie der Erſcheinungswelt, Alles aus einem Kreislauf von Urſachen und Wirkungen ſich entwickeln läßt. Vgl. Sohar I, 22 b.: לא יעביד חד מאלין עלות שום עובדא עד דנטל רשות מההוא דעליה כמה דאוקימנ' לעיל' בנעשה אדם דבכתר אתמר . . . בר מההוא דאתקרי עלת על כל העלות דלית לי' תניינא דנטיל עצה מניה דאיהו יחיד קדם כלא ולית לי' שותפא ההו״ד ואין אלהים חו״ח כמה עלות אנון סתימין דאנון מתלבשין ומורכבין עמדי. Ferner: בספירן . . נהורין מצוחצחין אלין על אלין ואלין דמקבלין אינון חשוכין מאחרנין דעלייהו דמקבלין מניהו כו', ib. 23, a.

***) S. Franck l. c. 137.; in andern Ausgaben fehlt ואפיק מניה בינה.

Sie heißen aber auch, wie wir bereits wissen, חכמה ובינה »Weisheit und Verstand« [1]).

§. 13. Diese beiden Extreme, die eben durch den Gegensatz die erste Bewegung hervorgerufen, werden durch ein Medium vermittelt, in welchem sie ihren Vereinigungspunct finden, in ihm gehen die Gegensätze auf und die beiden Sefirot bleiben für immer »unzertrennliche Freunde« (רעין דלא אתפרשין לעלמין).

Dieses vermittelnde Princip, oder — wie der Sohar [2]) sagt — dieser sowohl dem Vater als der Mutter ähnliche Sohn, heißt דעת »Erkenntniß«; doch bezeichnet dieser Name, wie die Commentare richtig bemerken, keine besondere Sefira, sondern es ist blos eine logische Abstraktion, die das Hervorgehen der untern Sefirot aus eben dieser Verbindung der Weisheit mit dem Verstande ausdrückt [3]). Der wahre und reelle Vereinigungspunct dieser Gegensätze aber ist eigentlich in ihrer Urquelle, der Krone, zu suchen [4]).

§. 14. Hiermit ist die Entwickelung eine Phase durchlaufen, und wird diese oberste Dreiheit von den neuern Kabbalisten »die intelligible Welt« [5]) (עולם מושכל) genannt,

---

entstand. Dies ist die Wage, durch welche Alles gewogen wird; denn so wie dieser Anfang, so beruht auch noch Alles auf diesem Princip". Sohar III, 290, a.

[1]) Ueber die Namen der Sefirot s. oben.

[2]) 3. Th. 291. a.

[3]) הדעת אינה ספירה בפני עצמה אלא היא בחינת מציאות הספירות הנאצלות למטה (אור נערב למהר"ם קורדווירו ופרדס שער ג').

[4]) המבריע רעת דמתערי מכתר (שם). Somit ist auch begreiflich, warum die Krone und nicht die Erkenntniß in der sog. Säule der Mitte als Centrum der metaphysischen Attribute figurirt. S. weiter.

[5]) Unter dem Worte „Welt" ist hier blos eine Unterabtheilung

nach Einigen, weil der Einfluß, welchen dieselbe auf die untern Welten — sei es in Hinsicht auf ihre Entstehung, oder auf das fortgeführte regelmäßige Weltenleben — ausübt, ein so unmerklicher ist, daß sie im Verhältniß zu den übrigen wahrnehmbarern Welten eine blos intelligible genannt werden kann [1]). Doch werden wir bald die Gründe für die Benennung dieser und der beiden folgenden Welten näher beleuchten können.

§. 15. Die Entwickelung tritt nun in eine neue Phase: dieser höchsten Dreiheit folgt nämlich eine andere, welche ebenfalls aus zwei entgegengesetzten Principien, dem männlichen: חסד »Gnade« und dem weiblichen: דין »Strenge« [2]) und einem vermittelnden Principe: תפארת »Schönheit« (Milde) besteht [3]).

Diese zweite Entwickelungsphase nennen die modernen Kabbalisten »die fühlbare Welt«, עולם מורגש, weil ihr Einfluß auf die niedern Welten schon bemerkbarer ist. (S. §. 14).

§. 16. Dann folgt eine letzte Dreiheit, deren männliches

---

zu verstehen, da eigentlich nur die vier vollen Entwickelungsstufen (אבי"ע) mit den Namen עולמות „Welten" belegt zu werden pflegen.

[1]) בג' הראשונות עדיין הכחות נעלמות ולגודל מדרגתן נקראו שכליות בערך שאר הספירות גם צחות אורן כ"כ זך עד שלא יוכל להתהוות מהם עולמות בעלי שינויים, מפני כן הוצרכו להתפשט ולהתגלות עוד בו' ספירות הבנין. (שפע טל דף כ"ד ע"ב).

[2]) חסד heißt aber auch גדולה „Größe" und דין hat oft den Namen גבורה „Stärke".

[3]) Vgl. Sohar I, 22, b.: אני אמית ואחי' בספירן אחי' מסטרא דימינא חיי ומסטרא דשמאלא מותא ואי לא אסתכמן תרוייהו בעמודא דאמצעיתא לא אתקיים דינא דאנן במותב תלתא בחדא הוינא. Ferner: בעובדא דבראשית הוה מחלוקת שמאלא בימינא ואתדבק בי' עמודא דאמצעיתא ועאל ביניהו ואפריש מחלוקת ואסכים לתרין סטרין, ib. 17, a.

Princip (נצח) »Macht« und weibliches (הוד) »Glanz« durch ein drittes (יסוד) »der Grund« vermittelt werden [1]).

Dieſe heißt עולם המוסבע »die natürliche Welt«, weil ſie, wegen ihrer größern Nähe unmittelbarer auf die untern Welten influirend, auch zu ihrem weſentlichen Bau beigetragen; daher der Name ihres Mittelgliedes: יסוד »der Grund« oder »die Baſis«. — Aus demſelben Grunde nennen die Commentare überhaupt die ſechs untern Seſirot (zur Unterſcheidung von den drei höhern): ספירות הבנין »Seſirot der Conſtruction« [2]).

§. 17. Endlich wird die Harmonie aller Seſirot untereinander und ihre Influenz auf die untern Welten [3]) mit der zehnten Seſira, (in welcher die Geſammtkraft aller übrigen Seſirot ſich concentrirt), Namens מלכות »das Reich«, bezeichnet [4]).

§. 18. Alle drei Entwickelungsphaſen zuſammengenommen, mit andern Worten, die Geſammtheit dieſer zehn Seſirot, bildet eine volle Entwickelungsſtufe oder eine Welt (עולם) ſchlechthin. Die eben beſchriebene erſte und höchſte Welt, welche der Sohar »Welt der Seſirot« nennt, heißt bei den neuern Kabbaliſten עולם האצילות »Welt der Emanation.«

§. 19. In einer ſtufenweiſe fortgehenden Evolution

---

[1]) Vgl. Corduero, der von unten herauf zählt: מחלוקת א' בין נצח והוד, המכריע יסוד, ב' בין חסד וגבורה, המכריע ת"ת, ג' בין חכמה ובינה, המכריע דעת דמתערי מבתר (Pardes, 9. Pforte).

[2]) Dieſen ſechs Seſirot entſprechen nach den Kabbaliſten die ſechs Schöpfungstage, ſo wie der Ruhetag (שבת) der folgenden Seſira (ספירת מלכות) entſprechen ſoll. Vgl. Ikarim 2. Abth. Cap. 11. und Schefa Tal Bl. 15. b.

[3]) בריאה, יצירה, עשיה.

[4]) Die zehnte Seſira enthält alſo kein neues Attribut, ſ. oben.

entſtanden ſodann die Welt der reinen Geiſter oder (nach dem Sohar) der Thron (כורסיא), welche auch: Welt der Schöpfung (עולם הבריאה) heißt; dann die Welt der Engel oder die der Bildung (עולם היצירה); endlich die Welt der Kelippot [1]), welche ſowohl die Sphären (גלגלים) als die Materie enthält, und auch den Namen: עולם העשיה »Welt der Handlung« führt.

§. 20. Jede dieſer Welten hat ihre Seſirot, ähnlich den oben beſchriebenen höchſten Seſirot, welche die Entwickelungsmomente der betreffenden Welt bilden und zugleich ihre geiſtigen Elemente (רוחניות העולמות) ſind. Alle Seſirot ſtehen in enger Verbindung mit einander, denn — ſagen die Kabbaliſten — die Seſirot der Azilut hüllen ſich in die der Beria, dieſe in die der Jezira und dieſe endlich in die der Aſſia [2]).

§. 21. Es giebt alſo im Ganzen vier Welten, und — da zu jeder derſelben ein eigenes ſeſirotiſches Syſtem gehört — eben ſo viele Decaden der Seſirot. Die azilatiſche oder edelſte [3]) Welt, als die nächſte zur Gottheit, enthält die zehn Seſirot in der höchſten Potenz, und iſt daher gleichſam an das unausſprechliche Weſen der Gottheit angrenzend. Sie iſt die höchſte und vollkommenſte göttliche Offenbarung, ohne Veränderung und Wechſel, ſondern ſich immer gleichbleibend. — Die beriatiſche Welt iſt der nächſte Ausfluß der azilatiſchen. Sie enthält zwar ebenfalls zehn Seſirot, aber in einer geringern und beſchränktern Potenz. Doch ſind die Subſtanzen, welche ſie in ſich begreift, noch immer ohne alle Ma-

[1]) Die Namen כורסיא für בריאה und קליפות für עשיה, ſind bei den modernen Kabbaliſten wenig gebräuchlich.

[2]) ספירות דאצילות מתלבשות בספירות דבריאה וכו'.

[3]) S. oben S. 207.

terie und reingeiſtiger Art. Und ſo wie ſie ihre Quelle in der azilatiſchen Welt haben, ſo ſind ſie wieder die Quelle der niedern Welten. — Nun folgt die jeziratiſche Welt. Ihre Subſtanzen unterliegen zwar ſchon der Individualität, beſtehen aber dennoch aus keiner Materie. Sie iſt die Welt der Engel, das heißt der verſtändigen und zugleich unkörperlichen Weſen, die mit einer leuchtenden Bekleidung oder Hülle umgeben ſind, welche, wenn ſie den Menſchen erſcheinen, eine ſinnliche Form annimmt. — Endlich beſteht die aſſiatiſche Welt aus den gröbern Theilen aller drei obern Welten, die gleichſam ihrer Materialität und Schwere wegen in dieſe untre ſich herabgeſenkt haben. Ihre Subſtanzen beſtehen aus einer im Raum beſchränkten und unter mancherlei Formen den Sinnen wahrnehmbaren Materie [1]). Sie unterliegen einem unaufhörlichen Wechſel, einem immerwährenden Entſtehen und Vergehen. Die Kabbaliſten nennen dieſe Welt eine Welt des Scheins und Trugs; denn in ihr, ſagen ſie, iſt nichts Einfaches und Untheilbares, ſondern lauter Zuſammenſetzungen, die in jedem Augenblick im Innern und Aeußern ſich umgeſtalten [2]).

§. 22. Es folgt aus allem dem von ſelbſt, daß die untern Welten ein Abdruck der obern ſind, und daß alle in Wechſelbeziehung zu einander ſtehen müſſen; doch ehe wir dies genauer erörtern und zugleich die Entſtehung der Materie beſchreiben, haben wir zuvor noch ein wichtiges, oben ſchon erwähntes Dogma der Kabbala näher anzuführen, da durch daſſelbe uns erſt eine klare Einſicht in die Lehre von den Seſirot möglich wird.

---

[1]) S. unten.

[2]) Dieſer §. iſt ſummariſch aus P. B. l. c. entlehnt, deſſen

Wir haben nämlich oben gehört: Gott habe dem Urpuncte, d. h. der zuerſt geſchaffenen Subſtanz die Kraft verliehen, ſich ſelbſt zu entwickeln; dies iſt nicht etwa ſo zu verſtehen, als hätte Gott ſich zurückgezogen und die Entwickelung einer blinden Naturkraft überlaſſen, welche ſeiner Mitwirkung entbehrt und entbehren kann; vielmehr lehrt die Kabbala, daß nichts ohne göttliche Mitwirkung geſchieht, oder, um bei der originellen Sprechweiſe des Sohar zu bleiben, daß Gott zu den Seſirot herabgeſtiegen, alſo in ſeiner Schöpfung gegenwärtig ſei, um ſie, durch eben dieſe Verbindung, fortwährend zu erhalten [1]).

§. 23. Ebenſo iſt die Influenz, welche wir den Seſirot auf die Welten zuſchreiben, keineswegs eine von Gott unabhängige, vielmehr eine völlig im Weſen Gottes begründete, von ſeinem Willen bedingte und ſeiner unausgeſetzten Mitwirkung benöthigte — mit einem Worte, ſie iſt eben die göttliche Weltregierung, der nichts entgeht und ſich nichts entzieht. Gott — lehrt die Kabbala — trat bei der Schöpfung auf eine geheimnißvolle Weiſe mit der Welt zuſammen. Er bediente ſich der Seſirot nicht nur als Organe (כלים), um den Schöpfungsbau zu vollführen [2]), ſondern ſie ſind ihm noch jetzt die Kanäle (צנורות [3]), die ſeinen Willen und ſeine Schöpferkraft bis in die äußerſten Enden des Welt-

Unterſcheidungen zwiſchen den höchſten Welten wir jedoch, da die Texte ſehr dunkel ſind, mehr als Conjectur bezeichnen müſſen.

[1]) Vgl. Sohar III, 145. b: עולם ועולם תרי נינהו ואתהדרו לחד כו'.

[2]) הספירות הם כלי תיקונין בה שעל ידן פועל ומתקן אם בה כל העולמות (שט דף כג בשם רעיא מהימנא וכן בספר אור נערב חו).

[3]) Man verwechſele hier dieſes Wort nicht mit der von den Commentaren ihm oft beigelegten Bedeutung, wo es die verſchiedenen Verbindungslinien der Seſirot untereinander bezeichnet.

alls führen [1]). Alles beruht daher auf dem Daſein Gottes, der die Schöpfung gleichſam noch immer fortſetzt. Die Seſirot oder die geiſtigen Elemente aller Welten, in denen zugleich die Beſtimmung aller möglichen Daſeinsformen liegt, ſind alſo, indem Gott mit ihnen ſich in Verbindung geſetzt, als Mittel anzuſehen, durch welche die erſte Urſache auf das Weltall ſo begründend als formgebend einwirkt [2]) und es ſpeciell beaufſichtigt.

§. 24. Durch dieſes Zuſammentreten Gottes mit der Welt vermittelſt der Seſirot iſt den Sterblichen eine, wenn auch nur ſchwache und unvollkommene Erkenntniß Gottes ermöglicht worden. Indem man nämlich weiß, daß Alles auf der Weſenheit Gottes beruht und ſeinen göttlichen Stempel trägt, ſo hat man nur die Schöpfung aufmerkſam zu betrachten, um von der Vollkommenheit des Werkes auf die noch unendlich größere Vollkommenheit des Meiſters zu ſchließen.

§. 25. Es begreift ſich jetzt alſo, warum die Kabbala die Geſammtheit der Seſirot eine heilige Geſtalt nennt, welche Gott angenommen, um ſich uns kenntlich zu machen. Doch — lehrt der Sohar — ſind die Vorſtellungen, welche die Seſirot uns von Gott geben, keineswegs ganz gleichmäßig,

---

[1]) Auf eine nicht ganz unähnliche Weiſe ſieht R. Jehuda halevi (Coſri 1. Th. §. 77.) die Geſtirne für Mittel und Werkzeuge an, deren ſich die allerhöchſte Weisheit des allmächtigen Schöpfers bedient, Alles in ſeinem Weſen zu erhalten, ſo wie Mann und Weib nur Werkzeuge der Erzeugung eines Kindes ſind, während eine viel höhere und weiſere Kraft hierbei wirken und bilden muß.

[2]) ועלת על כלא נהיר*) ביום ראצילות ויום דבריאה ונהיר בעשר כתות דמלאכיא ובעשר גלגלי רקיעא (תקונים דף ד' בהקדמה).

*) Nach einer andern Leſeart: נחית.

vielmehr unterſcheiden ſie ſich nach den verſchiedenen Graden dieſer Sefirot ſelbſt. So iſt die Anſchauung, welche die oberſte Dreiheit — die erſte Manifeſtation Gottes — uns gewährt, eine dunkele, geheimnißvolle, in die kein Sterblicher mit Klarheit eindringt; denn nicht nur reicht keine Weisheit und kein Verſtand bis in die erſte Sefira, die Krone, weshalb dieſe auch אין (Nichts) genannt wird, ſondern auch die andern beiden Sefirot (חכמה ובינה) ſind dem grübelnden Forſchergeiſte ſo ſchwer zugänglich, daß der Name אין oft auf die ganze oberſte Dreiheit ausgedehnt wird [1]). — Wir haben oben bereits erwähnt, daß die neuern Kabbaliſten die oberſte Dreiheit oder die erſte Entwickelungsphaſe עולם מושכל »die intelligible Welt« nennen; wahrſcheinlich rührt dies — abgeſehen von dem oben angeführten Grunde — auch noch daher, weil ſie zu unſerer Gotteserkenntniß nur ſchwach beiträgt und wir bei Betrachtung derſelben keine andere Beziehung zu uns wahrnehmen, als daß ſie der Gegenſtand unſeres angeſtrengten, aber durchaus nicht zureichenden Nachdenkens iſt.

§. 26. Eine etwas deutlichere Vorſtellung von Gott giebt uns ſchon die zweite Entwickelungsphaſe, vermöge ihrer größern Wahrnehmbarkeit. Hat die erſte uns blos über den Plan nachdenken laſſen, den der Urheber aller Dinge bei der Schöpfung gefaßt, welchem Begriffe auch die Namen der erſten Sefirot: »Krone, Weisheit und Verſtand« entſprechen [2]), ſo macht uns die zweite auch auf die Principien aufmerkſam, auf welche Gott ſeine Welt gegründet, nämlich: die Gnade, das Recht und das beide vermittelnde

[1]) האי דרגא דאקרי אין כלול תלת ספירין, א״א כתר, י״ חכמה, ו״ בינה, אמר לכל חד מתלת יומין דאפיק אומנתיה (Supplemente zum Sohar).

[2]) S. oben über die Sefirotnamen.

Princip der Schönheit oder der Milde [1]). Von der Betrachtung dieſer Dreiheiten kehren wir dann unſere Meditation wieder auf Gott, ihm mit dieſen Sefirot correſpondirende Eigenſchaften beilegend. Haben uns nämlich die erſten Sefirot eine Anſchauung der intellectuellen Attribute verſchafft, ſo gewähren uns die zweiten eine Anſchauung der moraliſchen. Die moderne Kabbala nennt dieſe zweite Dreiheit aus eben dieſem Grunde »die fühlbare Welt« עולם מורגש oder auch מדות »Eigenſchaften«.

§. 27. Noch deutlicher iſt die Vorſtellung, welche uns die dritte Entwickelungsphaſe von der Gottheit giebt. Sie macht uns gleichſam auf die Mittel aufmerkſam, deren ſich die erſte Urſache bedient. Die Namen dieſer Sefirot ſind: »Macht und Glanz« (נצח והוד), ihr Mittelglied iſt der Grund (יסוד). Dieſe letzte Dreiheit, recht eigentlich die von Gott in die Natur gelegten Kräfte veranſchaulichend [2]), nennen die Commentare עולם המוטבע »die natürliche Welt«. — Aus dieſer unterſten Dreiheit — ſagt die Kabbala — namentlich aber aus יסוד, empfängt nun die zehnte Sefira (das Reich, מלכות) ihren Zufluß, um ihn den untern Welten mitzutheilen. Denn dieſe zehnte Sefira bezeichnet einerſeits die Harmonie aller Sefirot, anderſeits die göttliche Vorſehung und Weltregierung (שכינה).

§. 28. Es ſind alſo drei verſchiedene Geſichtspuncte [3]), aus denen wir durch Vermittelung der Sefirot uns die Gottheit vorſtellen. Je drei Sefirot geben uns einen neuen Ge-

[1]) תפארת הוא רחמים הכלול משניהם.

[2]) בל חיילן דנפקין מנהון נפקין (ח"ג דף רצ"ו).

[3]) Solche Geſichtspuncte nennt der Sohar פרצופין oder אנפין „Geſichter". Eigenthümlich ſind die Benennungen „das lange Geſicht", „das kurze Geſicht" (אריך אנפין ועיר אנפין), ſ. oben S. 217.

ſichtspunct an, welche dann gleichſam ſämmtlich ſich in der letzten concentriren. — Da aber immer das Mittelglied die beiden Extreme in ſich vereinigt und implicirt, ſo bedient ſich die Kabbala einer Abkürzung, indem ſie oft das Mittelglied für die ganze Dreiheit ſetzt. So ſetzt ſie für die metaphyſiſche Anſchauung der intelligibeln Welt (עולם מושכל) blos die Krone (die Urquelle nämlich, aus welcher die beiden Sefirot חכמה ובינה auslaufen, und in welcher ſie wieder ihren Vereinigungspunct finden [1]). — Für die Anſchauung der moraliſchen Attribute (עולם מורגש) ſetzt ſie die Schönheit oder Herrlichkeit (תפארת), welche als »Inbegriff alles Guten« die Principien umſchließt, auf welche Gott ſeine Welt gegründet [2]). Endlich wird für die Anſchauung der natürlichen Attribute nicht, wie man hätte erwarten ſollen, die Baſis (יסוד), ſondern das Reich (מלכות) geſetzt, weil dieſe letzte Sefira, außerdem daß ſie die Harmonie aller übrigen darſtellt, auch noch die Vermittlerin zwiſchen den Sefirot und den niedern Welten iſt, indem ſie den Zufluß von oben empfängt und nach unten mittheilt, alſo recht eigentlich die göttliche Weltregierung repräſentirt [3]). —

[1]) Von dieſem Geſichtspunkte aus heißt Gott der Alte, עתיקא. Indem die Kabbala nämlich das En-Sof ſelbſt den Alten der Alten (עתיקא דעתיקין) nennt, ohne Zweifel, um ſeine Anfangsloſigkeit zu bezeichnen, ſo nennt ſie ihn, in ſeinem erſten Schöpfungsacte betrachtet, den Alten ſchlechthin.

[2]) Von dieſem Geſichtspunkte aus heißt Gott der heilige König, מלכא קדישא.

[3]) Für dieſen Geſichtspunkt, der die Allgegenwart Gottes in der Schöpfung, die Alles leitende Vorſehung bezeichnet, hat die Kabbala den originellen Ausdruck „Königin“ (מלכתא) oder „Matrone“ (מטרוניתא), aus deren Verbindung mit dem Könige (תפארת) ſie allen Segen und Zufluß von oben nach unten hervorgehen läßt [*]).

[*]) האי מטרוניתא כד אתחברת עם מלכא כל עלמין מתברכין, Sohar III. 296. a.

Durch dieſe Methode entſteht nun eine höchſte Dreiheit (כתר, תפארת, מלכות) welche, weil als Centrum alle übrigen Begriffe in ſich aufnehmend, vom Sohar gewöhnlich die Säule der Mitte genannt wird.

§. 29. Aus Allem, was bisher von den Sefirot geſagt worden, iſt zu erſehen, daß wir ſie weder mit Einigen als blos logiſche Abſtractionen, noch mit Andern als zum Weſen Gottes gehörig betrachten dürfen; ſondern indem ſie an und für ſich allerdings Reales bezeichnen, nämlich die Entwickelungsſtufen der Schöpfung, die geiſtigen Elemente der Natur, ſind ſie es zugleich, aus denen wir die Erkenntniß der göttlichen Attribute ſchöpfen, nicht nach ihrer Wirklichkeit, ſondern ſo weit dieſe Erkenntniß unſerm beſchränkten Verſtande möglich. Bezüglich unſerer Intelligenz können wir daher die Sefirot auch »Attribute Gottes« (מדות) nennen, was die Kabbala wirklich thut. Es muß hier jedoch — bemerken einige Commentare mit Recht — die Vorſicht gebraucht werden, alles räumlich oder zeitlich Bedingte, das von den Sefirot ausgeſagt wird (Bewegung, Entwickelung, Maaß u. d. gl.) von dieſen ſelbſt zu verſtehen, hingegen alles Erhabene, Unendliche, Göttliche, Ewige auf den Schöpfer zu beziehen [1]). Ebenſo müſſen Stellen, die irgend ein Gebet auf gewiſſe Sefirot beziehen, ſo verſtanden werden, daß das Gebet lediglich an Gott gerichtet wird, die Sefira aber blos unſere Aufmerkſamkeit oder Betrachtung auf das betreffende göttliche Attribut lenken ſoll [2]). — Uebrigens drücken ſich die Texte ſelbſt hier-

[1]) כל מקום שתמצא שידברו בענין הספירות דברים שאין ראוי לאמרם בבורא יית (כגון שיעור וקומה והתפשטות וכדומה) הכל נאמר על הספירות וכשתראה שידברו על דרך שבח והודאה הכל נאמר על הבורא. (ר' חייט בפי' מערכת אלהות דף לד).

[2]) בזוהר אמרו כמה פעמים זה מוסב לתפארת וזה למלכות

über ziemlich deutlich aus: »Vor der Weltschöpfung gab es kein Verhältniß, in Beziehung auf welches Gott barmherzig, gnädig oder gerecht hätte genannt werden können, alle solche Namen sind uneigentlich und werden ihm blos in Ansehung der Geschöpfe zugeschrieben. Ist die Generation tugendhaft, so nennt sich Gott in Ansehung ihrer יהוה (ein Attribut der Milde), ist sie lasterhaft, so nennt er sich אדני (ein Attribut der Strenge), dies geschieht sowohl bezüglich ganzer Generationen als auch einzelner Menschen, nicht aber, daß ihm ein wirkliches Attribut oder ein wirklicher Name zukomme, dies darf nur von den Sefirot gesagt werden, diese haben jede ihren bestimmten Namen, wie ihr bestimmtes Maaß, Ausdehnung und Grenze, und diese Namen sind es eben, von denen wir sagen, Gott stieg zu ihnen herab, regiert durch sie, wird nach ihnen genannt und verhüllt sich in dieselben.« Sohar, III. 257. b. [1]).

Damit aber durch die Verschiedenheit der Anschauungen, welche uns die Sefirot von Gott geben, unsere Vorstellung von der göttlichen Einheit nicht getrübt werde, machen uns die Texte und Commentare oft darauf aufmerksam, daß diese Verschiedenheiten zwar die Gesichtspuncte angeben, aus welchen die Gottheit betrachtet werden kann, daß aber in Wahrheit

---

והבוה בכל הענינים אלו אל אל הבורא יית אך צריכים אנו לכוין גב באותה מדה שיפעול לנו בה (Reccanati in פי׳ התפלות 28. b.). Hiermit erledigt sich auch der von Leon de Modena (Ari Nohem I, Cap. 9.) den Kabbalisten gemachte Vorwurf, als ließen sie die Sefirot anbeten. Vgl. auch Torat ha-Ola III, fol. 74, a. b., der auf ähnliche Weise auch den talmudischen Spruch: מפניזמה ישראל אינן נענים בתפלה מפני שאינן יודעין להתפלל בשם durch eine sinnreiche Parabel zu rechtfertigen sucht.

[1]) Deutlicher und ausführlicher giebt diese Lehre ein unten noch anzuführendes Supplement des Sohar.

nur an eine absolute Einheit zu denken sei [1]). »Die Sefirot«, lehrt daher schon das Buch Jezira, »sind von einander unzertrennlich, ihr Ende ist in ihren Anfang gefügt, wie die Flamme mit der Kohle verbunden ist« [2]). So heißt es auch in dem bekannten Gebete Elijahus: »weil Du (Gott) dich in die Sefirot gehüllt, daher dürfen sie auch in unserer Vorstellung nicht getrennt werden, denn das müßte angesehen werden, als stelle man sich in dir selbst eine Verschiedenheit vor« [3]). Dazu kommt noch, daß die Sefirot die geistigen Elemente der Welten sind, vermittelst deren Gott mit dem Weltall zusammengetreten. Das Universum bildet aber ein zusammengehöriges, durch Gottes Kraft verbundenes Ganze, es ist dieselbe Weisheit, die wir im Wurm bewundern, in den Planeten anstaunen und im höchsten Seraph wiederfinden, und so müssen also auch die Sefirot wie die Theile eines Organismus sich gegenseitig durchdringen und ergänzen. Dies lehrt nun die Kabbala in der That: »Jede Sefira enthält zugleich die Principien aller übrigen, nur daß in jeder einzelnen ein gewisses, ihr eigenthümliches Princip als überwiegend erscheint« [4]). Ferner: »da jede einzelne Sefira nur mit Hülfe aller übrigen wirksam ist, so wird ein Einwirken nach unten erst vermittelst des Reichs (מלכות) möglich, in

---

[1]) אקרי אחד לאחזאה דאע"ג דאית בי' דיוקנין סגיאין לאו איהו אלא חד, Sohar I, 21, a.

[2]) נעוץ סופן בתחלתן כשלהבת קשורה בגחלת. Ueber die wahre Bedeutung dieses Bildes s. unten.

[3]) אנת דאפקת עשר תקונין לאנהגא בהון עלמין ובנין דאנת מלגאו כל מאן דאפריש חד מחבריה כאלו אפריש בך, Tikkunim ad init.

[4]) לית ספירה דלא אתכלילת בעשר כל חדא בממשלה דילה, ibid. §. 47; vgl. Pardes, 6. Pforte: כל הספירות נכללים זה בזה והטעם כי העליונים צריכים לתחתונים והתחתונים צריכים לעליונים

welcher die Gesammtkraft aller übrigen Sefirot concentrirt ist« [1]). In diesem Sinne heißt es auch: »es giebt keine Gnade ohne Recht und kein Recht ohne Gnade« [2]), was die Commentare dahin erklären, daß in jeder Sefira das Princip der Gnade, das der Strenge und das vermittelnde der Milde (רחמים הכלול משניהם) anzutreffen sei; nur die Krone allein, als der Uranfang, in dem noch keine Unterscheidung stattfindet, hat das Princip der reinen Güte (רחמים גמורים) allein, ohne Beimischung eines Gegensatzes [3]).

§. 30. Jede einzige Sefira — lehrt die Kabbala ferner — kann auf dreierlei Weise betrachtet werden, nämlich: a) an sich selbst, b) empfangend von oben, c) mittheilend nach unten [4]). Eine andre Methode reducirt dies auf zwei: auf Ursache und Wirkung. Jede Sefira ist als Wirkung der vorhergehenden und als Ursache der nachfolgenden anzu-

---

[1]) סד האי אבנא (מלכות) בעי למיעבר דינא נטלה מגבורה ואתכלילן בה כלהו ספירן ואתקריאו גבורות, וכד בעי למיעבר חנא וחסדא נטלה מחסד וכלהו ספירן אתכלילן בה ואתקריאן חסדים, וכד בעת לרחמי על עלמא נטלה מעמודא דאמצעיתא וכלהו ספירן אתכלילן בה ואתקריאו רחמי, Tikkun. ib.; deutlicher noch drückt sich Corduero aus: לא תפעול ספירה פעולה כּא עי כולם, וזה בהסכמתן יחד עי מלכות, Pardes Rimonim, 8. Pforte.

[2]) Sohar III. 143. b.

[3]) כל הספירות נכללות בשלשה והם חסד דין ורחמים הכלול משניהם, ואין הכונה שהוא חסד גמור אלא רוב תערובתו, וכן דין, חוץ מכתר מקור שהוא רחמים גמור (פרדס שער ו').

[4]) בגין דעתיקא קדישא אתרשים בתלת כל שאר בוצינין דנהרין כלילן בתלת. „Wie der heilige Alte (Anschauung Gottes von der Krone aus) durch die Zahl Drei *) bezeichnet wird, so werden die andern Lichter (Sefirot) in die Zahl Drei zusammengefaßt". Sohar III. 288, b.

*) Ueber die dreifache Anschauung der Krone s. oben S. 213. 2. Note.

ſehen [1]). Eine dritte Auffaſſung führt endlich auch dieſe verſchiedenen Geſichtspuncte zur Einheit zurück [2]).

§. 31. Es erklärt ſich aus allem dem, warum man von den Sefirot ſagt, daß ſie der Thronwagen (Merkaba) oder der Sitz der Gottheit ſind, weil ſie uns nämlich eine Anſchauung von deren Attributen gewähren [3]).

---

[1]) עוד עתיקא אתרשים בתרין, כתרא עלאה, והוא דהוי לעילא מן דא דלא אתידע, כך כל שאר בוצינין סתימין בתרין, ib.

[2]) עוד עתיקא קדישא אתרשים ואסתים בחד והוא חד וכלא הוא חד כך כל שאר בוצינין מתקשרין ומתהדרין בחד ואינון חד, ibid. Alle Sefirot werden hier alſo der Krone (עתיקא) gegenüber geſtellt; vgl. noch S. 220. 4. Note.

[3]) Ebenſo heißt es auch von tugendhaften Menſchen, bei denen man einige jener erhabenen Attribute — allerdings nach beſchränktem menſchlichen Maaßſtabe — wahrnimmt, ſie ſeien der Sitz (Merkaba) dieſer göttlichen Attribute. Man unterſcheidet demnach ſolche Fromme (צדיקים), die ſich ganz zur Seite der Gnade, von ſolchen, die ſich zur Seite des Rechts, und ſolchen, die ſich zu den vermittelnden Attributen hinneigen. Die erſtern ſind der Sitz des Gnaden-, die andern des Rechts- und die dritten des vermittelnden Princips. Nur in dieſem Sinne konnten Talmud und Midraſch in den Erzvätern die Merkaba erblicken (האבות הן הן המרכבה), was von den Kabbaliſten dahin erklärt wird, daß Abraham die Gnade *), Jizchak das Recht oder die Strenge **) und Jacob die Säule der Mitte ***) repräſentire ****).

---

*) Nach Micha 7, 29.: חסד לאברהם.

**) Nach 1. Moſ. 31, 42.: פחד יצחק.

***) Nach Micha ibid.: אמת ליעקב (die Mitte heißt hier אמת, denn nur in einer richtigen, von jedem einſeitigen Extreme gleich entfernten Mitte iſt ethiſche Wahrheit); vergl. Sohar I. 146. a: יעקב איש תם, גבר שלים, יושב אוהלים, דאחיד לתרין סטרין לאברהם וליצחק. Ferner: יעקב אשתלים בכלא והו עמודא דאמצעיתא ועליה כתיב והבריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה כו', ibid. 148. b. In ähnlichem Sinne wird wohl auch der Spruch der Rabbinen צורתו של יעקב חקוקה על כסא הכבוד zu nehmen ſein.

****) Vgl. beſonders noch folgende Stelle: עלמא תתאה לא אשתלים עד דאתא אברהם ואחיד ביה בימינא כמאן דאחיד בימיניה למא

§. 32. Jetzt erſt, nachdem wir uns mit der Idee der Seſirot ziemlich vertraut gemacht, können wir die Anſichten der Kabbala über Entſtehung der Materie, des Mangelhaften, des Böſen und über die Aufgabe des Menſchen vernehmen. Wie bereits oben mehrfach angedeutet worden, ſind die untern Welten ein Abdruck der obern, jedoch in verringertem Maaße. Die Schöpfung ging nämlich aus der Hand Gottes nicht als vollendete Thatſache, ſondern als eine Urſubſtanz hervor, der es überlaſſen blieb, ſich ſelbſt zur Welt auszubilden. Die Selbſtentwickelung dieſer Subſtanz ſollte, damit auch das Niedrigſte möglichen Antheil an der Allgüte Gottes habe, den weiteſten Fortgang nehmen [1]) und durch nichts anderes als durch die Grenzen ihrer natürlichen Bedingtheit gehemmt werden. Je mehr aber dieſe Progreſſion extenſiv zunahm, um ſo mehr mußte ſie an Intenſität verlieren, in dem Grade daher, als die Schöpfung ſich von ihrer Urquelle [2]) entfernte, condenſirte und materialiſirte ſie ſich [3]) und ward zugleich um ſo viel ſchlechter [4]). So erklärt ſich die Kabbala die

---

תפיל, ארתא יצחק ואחיד בידיה דעלמא בשמאלא ואתקיים יתיר, כיון דאתא יעקב אתקיים עלמא ולא הוה מתמוטט כו' (חג קיו א).

[1]) Vgl. Jeſſ. ha-Dat l. c. 2. b.: ולכן נכנם הגשם אל המציאות למען יתחבר בו האלהות, ויתראה בו כבוד ה' . . . ברית האין סוף עם הנאצל שהוא הכתר העליון, שישתלשל מדרגה אחר מדרגה עד שישתלם את עצמו באופן הזה שיקבל טובה ושלימות מהאין סוף כפי הכנתו.

[2]) Der Krone nämlich, ſ. Sohar II. 42. b.: וקרא לכתר מקור.

[3]) Es wird dies von neuern Kabbaliſten (namentlich von Irira) mit einem Lichte verglichen, das ſeine Strahlen auswirft. Je weiter die Strahlen ſich erſtrecken, je mehr werden ſie verringert und das Licht ſchwächer, hingegen die Finſterniß ſtärker; vgl. Brucker l. c. 866.

[4]) Die Verderbtheit der Materie entſpringt alſo nicht mit einigen modernen Kabbaliſten aus der natürlichen Grenze des göttlichen Princips, eine Vorſtellung, nach welcher Gott ſelbſt als bedingt geſetzt

Entstehung der Materie [1]), worin zugleich die des Böſen [2]) mitbegriffen iſt [3]). Denn in dem Maaße, wie die Natur

wird *); ſondern es lag und liegt in dem freien Willen des Schöpfers, daß das Daſein ſich vervielfältige und unter allen möglichen Geſtaltungen in die Erſcheinung trete, daß das allmächtige Schöpferwort wie in den höchſten Sphären ſo in den unterſten Schichten ſichtbar werde, damit alles nach ſeiner graduellen Befähigung und auf ſeine eigenthümliche Weiſe an der Allgüte Gottes participire. Wenn alſo von Bedingtheit und Beſchränktheit noch die Rede iſt, ſo kann darunter blos die der geſchaffenen Subſtanz, welche eben in ihrer Eigenſchaft als Creatur nicht die Vollkommenheit und Unbedingtheit des unendlichen Schöpfers theilen kann, verſtanden werden.

[1]) לעילא בעץ חיים תמן לית קליפין נוכראין ההוא לא יגורך רע „Oben am Lebensbaume giebt es keine fremdartigen Kelippot (Schalen), denn ſo heißt es (Pſ. 5, 5): „bei Dir wohnt nicht das Böſe **) — wohl aber am untern Baume". Sohar I. 27. a. Ferner: לעילא לית קליפין כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק, לתתא איתי קליפין „Oben giebt es keine Schalen, denn Niemand darf die königliche Pforte in einer groben Hülle betreten, wohl aber giebt es unten". Raja mehemna bei Kabbala denudata II, 192 ***).

[2]) שפחה בישא איהי חרבן עלמא ואיהי רצועה ביד דקב"ה לאלקאה בה חייביא „Die böſe Magd ****) iſt die Verheerung der Welt und eine Geißel in der Hand des Heiligen, um die Schuldigen zu ſtrafen *****)". Supplemente zum Sohar, 8.

[3]) Hier ſtreift die Kabbala hart an der Gnoſis vorbei, deren Lehre von der Materie Neander alſo darſtellt: „ſie iſt die Schranke, welche die ſtufenweis fortgehende Lebensentwickelung, vermöge deren aus dem Vollkommenen ſich immer Unvollkommneres entwickelt, von

*) Vgl. S. 201. Note 1. und Sub-Note 2.

**) Vgl. den Ausſpruch der Rabbinen: אין רע יורד מן השמים.

***) Doch muß bemerkt werden, daß eigentlich ſchon in den höhern Sefirot, deren Linke das Ideal der Strenge repräſentirt, eine entfernte Quelle des Böſen zu ſuchen iſt; nur kann, da keine Sefira einſeitig wirkt, die Macht deſſelben dort nicht zum Vorſchein kommen, die ſich erſt in den tiefern Schichten, in den ſogenannten Schalen zu einer unreinen Seite (סטרא מסאבא) ausbildet. Vgl. folgende Worte Cordovero's: צריך שידע כי מפעולות הגבורה הם הדין החזק והיא רצועה ליסר בני האדם וממנה נמשכים כל החצונים המקטרגים, Pardes Rimonim, 8. Pforte.

****) Die Materie oder die Sinnlichkeit.

*****) Uebermäßige Sinnlichkeit zieht ihre Strafe nach ſich.

von ihrer geistigen Unterlage abfällt, fällt sie dem Unvollkommenen und Fehlerhaften zu, und ihr Fortschreiten selbst geht nur im Kampfe unter mannigfachen Irrthümern vor sich.

Außen her begränzt; ... indem aber die göttlichen Lebensentwickelungen, je weiter sie sich von dem ersten Gliede entfernen, immer schwächer werden, indem ihr Zusammenhang mit dem ersten Gliede immer loser wird, entsteht auf der letzten Entwickelungsstufe ein mangelhaftes Erzeugniß, das sich nicht in dem Zusammenhang mit der göttlichen Lebenskette zu erhalten vermag u. s. w." *). — Trotz dieses scheinbaren Zusammentreffens fallen aber diese beiden Lehren in zwei wesentlichen Momenten völlig auseinander. Während die Gnosis von dem Princip der Emanation ausgehend, und alles Dasein als Naturentwickelung aus Gott erklärend, in der Mangelhaftigkeit der Materie eine Begränztheit und Endlichkeit der Gottheit selbst erblickt, sucht die Kabbala die Vollkommenheit und Unendlichkeit Gottes aufrecht zu erhalten, indem sie alle Begrenzung blos auf Rechnung der geschaffenen Substanz schreibt (s. vorhergehende Note). Andererseits ist aber auch das Wesen der Materie bei den Gnostikern ein ganz anderes, als bei den Kabbalisten. Die alexandrinische Gnosis läßt durch die Vermischung der todten Materie mit dem göttlichen Lebens-Princip einen reinen, thätigen Gegensatz gegen das Göttliche hervortreten, eine blos verneinende, blinde, ungöttliche Naturkraft, welche aller Bildung durch das Göttliche feindselig widersteht **), was die syrische Gnosis (nach dem Beispiele des Parsismus) gar in ein wild tobendes, das Lichtreich angreifendes Reich des Bösen oder der Finsterniß steigert ***). Bei den Kabbalisten aber giebt es kein gegen die Gottheit sich empörendes Reich des Bösen ****); die Materie ist ihnen nichts anderes,

---

*) L. c. p. 642. **) Ib. 643. ***) Ib 644.

****) Indirekt ist das Böse ebenso gut Veranstaltung Gottes und ebenso gut zum Heile führend, als das Gute; vgl. Sohar II. 174 a: אודה ה' בכל לבב בכו' על כלא איית לאודאה לקבה על טב ועל ביש והנה טוב; ferner: רא סטרא דימינא מאר דא סטרא דשמאלא, ib. 68. b. Besonders aber wird die Nothwendigkeit des Bösen in ethischer Beziehung hervorgehoben: „Du sollst Gott lieben mit ganzem Herzen, d. h. mit beiden Trieben deines Herzens, dem guten und bösen. — Wie soll man aber Gott mit dem bösen Triebe dienen? ist dieser doch der Verführer, der uns vom Dienste Gottes abzuführen trachtet! Allein man bedenke, daß es keinen größern Gottesdienst geben kann, als eben diesen bösen Trieb zu bändigen und ihn der Tugend dienstbar zu machen. In diesem geheimen Sinne wird die Sache von den Sittenlehrern (— מארי מדרין, kann aber auch heißen: Anhänger der Sefirotlehre —) aufgefaßt, da es unbegreiflich wäre, wie der böse Knecht (Satan oder das böse Princip) es wagen dürfte

§. 33. Mit Entſtehung des Böſen würde nun aber zugleich die Möglichkeit entſtanden ſein, daß Gottes Ordnung in der Natur vernichtet würde, wäre nicht Gott, um dieſes zu verhüten [1]), ſelbſt bis in die unterſten Schichten der

als die nothwendige Grenze der bedingten Subſtanz, welche eben nur durch ihr Nichtſein einen Gegenſatz gegen das Daſein bildet*). Die Materie wird darum vom Sohar קליפה, gleichſam die äußere Rinde des Daſeins genannt, und vielleicht werden deswegen unter die Dinge, die am Abend beim Eingang des Sabbat zwiſchen Licht und Dunkel erſchaffen wurden (Abot 5, 9.) nach einer zweiten Leſeart auch die böſen Dämonen gezählt**).

[1]) קבה עבד עלמא ולא ישצי עובד ידיה, Sohar I. 24, b. Ferner: ד ישמרך מכל רע שמירה דהאי עלמא למהוי נטיר מכמה וזינין בישין כו׳, ib. 227, b. Vgl. ferner: עלמא מתבסמא בחסר

dem allmächtigen Gott in ſeinem eigenen Reiche Hohn zu ſprechen, und ſeinem, nur das Gute der Welt erzielenden Willen überall entgegenzutreten, läge nicht das Böſe ſelbſt ebenfalls im Willen Gottes. Es iſt dies einem Könige zu vergleichen, der durch die Buhlkünſte einer Dirne die Sittlichkeit ſeines Sohnes erproben läßt, ebenſo hat Gott den Verführer beſtellt, damit ſich die ſittliche Kraft der Frommen bewähre. Welcher Vortheil könnte denn auch dem Verführer von dem Falle ſeiner Opfer erwachſen? Aber er vollzieht blos, ohne an einen Vortheil zu denken, den Auftrag ſeines Herrn": Sohar II, 163 a. und b; vgl. unten Abth. III, Kap. 5. über Parſismus.

*) Nur durch die Abſtraction kann demnach die Materie als etwas für ſich Beſtehendes aufgefaßt werden. (Vgl. Neander a. a. O.) So nur kann in das Schwanken der Kabbaliſten über den Begriff der Materie, die ſie bald als etwas Poſitives, bald als bloße Privation (vgl. Bruck. l. c. p. 866 k. und Geſch. d. Sekten l. c. S. 79.) einigermaßen Einheit gebracht werden. S. jedoch oben (S. 169. 2. und 3. Note) über Mittel- und Doppelſubſtanz, wonach es allerdings einen höhern, poſitiven, mit dem gewöhnlichen kabb. Begriff von Materie nicht zu verwechſelnden Körperſtoff giebt; (vgl. auch unten Ende dieſer Abth. über שלג שתחת כסא הכבוד).

**) Da die Schöpfung in den ſechs Werktagen vollbracht wurde und am Sabbat alles Schaffen aufgehört hatte, ſo nennen die Rabbinen ſeltene Naturerſcheinungen, die zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen liegen, Geſchöpfe, die am Eingange des Sabbats zwiſchen Licht und Dunkel erſchaffen wurden, d. h. in dem Augenblick der Scheidung des Freitags vom Sabbat; ihre Exiſtenz liege gleichſam zwiſchen Sein und Nichtſein. (Safa Berura z. St.). Was nun die Miſchna von dieſen Naturerſcheinungen behauptet, das dehnt die zweite Leſeart mit noch größerm Rechte auch auf die böſen Dämonen aus (ויא אף המזיקין), da die Entſtehung des Böſen blos als eine nothwendige Grenze zwiſchen dem Sein und dem Nichtſein anzuſehen iſt. (Daß unter מזיקין das Böſe überhaupt verſtanden wird, geht aus Folgendem hervor: תניא אר׳ יהודה נפשתא דרשיעיא אילין אינון מזיקין דעלמא, Sohar III, 70, a).

Schöpfung herabgestiegen [1]), mit anderen Worten: erstreckte sich nicht das Walten der göttlichen Weltregierung selbst bis auf die mangelhafte Materie, wodurch bewirkt wird, daß die Weltordnung, wie gewaltig das Böse gegen dieselbe sich stets

---

דכתיב חסר ה' מלאה הארץ, אסהדנא עלי דכל יומאי הוינא מצטער על עלמא דלא יערע עלמא ברינוי דצדק ולא יוקיד עלמא בשלהובוי כו', ib. III, 292, a. Am deutlichsten aber spricht sich folgende Stelle aus: כד ההוא סטרא בישא קיימא כו' קבה"ח חם על עלמא ויהיב עיטא לבני נשא לאשתזבא מיניה כו' ואלמלא דקבה"ה חיים על עובדי ידוי לא ישתארון בעלמא כו' דאלמלא סיועא מלעילא לא אשתאר בעלמא אפי' חד אבל בגין דקבה"ה חיים על עלמא אשתאר עלמא בקיומיה, ib. I, 190. a und b.

[1]) „Ebenso wie es ein heiliges Reich giebt, so giebt es auch ein schuldvolles . . . die untern Kronen (Sefirot) können in Betracht der höhern als Schalen angesehen werden, deren Kern die zehn obern Sefirot bilden. Diese Schalen machen eine Scheidewand zwischen Israel und ihrem Vater im Himmel*). Aber auch mit diesen Schalen bekleidet sich der Heilige und seine Schechina, damit in Erfüllung gehe, was von seiner Schechina gesagt wird: „sein Reich beherrschet Alles" (Psalm 103, 19.) und auch in Erfüllung gehe, was von ihm gesagt wird: „Gott ist König der ganzen Erde" (ibid. 47, 8.); aber oben an seinem Orte heißt es: „Bei dir wohnt nicht das Böse" (ib. 5, 5.). — Zwar können selbst die höhern Sefirot in Betracht der Gottheit Schalen genannt werden, allein dies sind schöne, in den verschiedensten Lichtfarben strahlende Gewänder. Diese legt der Heiligste während des Exils ab und bekleidet sich mit jenen andern, um Israel, welches mit eben jenen Schalen bekleidet ist, schirmen zu können **). Daher sagt der Prophet: Bei all ihrer Bedrängniß ist ihm leid" (Jesaia 63, 9.) und dies ist auch der geheime Sinn jener Worte: Eure Sünden machen eine Scheidewand zwischen euch und eurem Gotte" (ibid. 59, 2). Einst aber wird der Heiligste diese Schalen von sich ablegen und sich seinen Zöglingen nach dem innersten Kern zeigen, denn so heißt es: „Und dein Lehrer wird sich nicht mehr verbergen" (ib. 30, 20). Dann wird zwischen Gott und Israel keine Zwischenwand mehr sein." Tikkune Sohar 18, Bl. 36. a.

---

*) Die Materie = Sinnlichkeit, Sündhaftigkeit, trennt den Menschen von Gott.

**) Man erinnere sich, daß Israel die Menschheit, das Exil den verderbten, der Erlösung harrenden Zustand derselben bezeichnet.

auflehne, dennoch bestehen muß, indem sie zwar angefeindet, aber nicht aufgehoben werden kann. — Diese Absicht erreicht die Gottheit namentlich durch den Menschen, in welchem der Kampf des Guten und Bösen aufhört, blos blinde Natur zu sein, vielmehr zum Sichselbstbewußtwerden sich erhebt [1]).

[1]) Das Böse, oder die Materie, welche in der Natur nichts als eine nothwendige Grenze, gleichsam die äußere Rinde (קליפה) ist, muß zwar auch im Menschen, da er mit einer Seite ebenfalls zur Natur gehört, zum Vorschein kommen *), allein da sie in ihm von der Lichtseite paralysirt wird **), so könnte aus diesem bloßen Naturtriebe noch immer kein Schaden für die Sittlichkeit erwachsen, wollte der Mensch nur mit seinem freien Willen sich ernstlich für das Gute bestimmen ***). Das Böse im Menschen kann daher durchaus nur als der Akt einer vom Gesetze Gottes abfallenden Willkür angesehen werden ****).

*) האי סטרא בישא אתא ומפתי לי' לבר נש כר', Sohar I, 190, a. רשו אתמסר לסטר' אחרא כר', ib. 32, b. (vgl. die Worte der Rabbinen: קשה יצר הרע שאפי' יוצרן קראו רע, Succa 52 a. Bereschith rabba 26. und אלמלא שלש מקראות הללו כר', Succa ib. b.).

**) בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין כר', Kidduschin 30, b; ישוי על רוחיה דלא ירדוף בתר הרהורין בישין ויהא משיך לי' לגבי אורייתא כר', Sohar ib.

***) „Komm' und sieh', wie sehr muß sich der Mensch vor Sünden hüten, wie muß er auf seine Wege achten, damit ihn der böse Trieb nicht verleite, der täglich auf ihn lauert. Weil aber der Verführer so wachsam ist, muß auch der Mensch sich ermannen und ihn von sich weisen; ist die Leidenschaft stark, so muß der Mensch noch stärker sein." Sohar ib. 169. b.

****) Sehr beachtenswerth sind folgende Worte Reccanati's: „Wenn unter den Menschen eine große Verschiedenheit der Naturen bemerkt wird, so daß einige mehr Anlage zum Guten als andere zu haben scheinen, so kann der Grund unmöglich in der Beschaffenheit der Seele an sich liegen (durch welche Annahme die eigentliche Zurechnungsfähigkeit aufgehoben würde), da dieser himmlische Theil des Menschen ursprünglich gut und bei Allen gleich sein muß — denn es ist nicht wahr, was einige Philosophen behaupten, daß die Seele eine bloße, erst zu realisirende Anlage oder Potenz sei, vielmehr ist das, was wir Seele nennen, wie aus Kohelet 12, 7. ersichtlich, ein fertiger, präexistirender Geist, der in den Körper tritt, um ihn zu beleben und zu veredeln —: die Verschiedenheit kann daher nur von der Constitution der körperlichen Organe abhängen, was jedoch insofern wieder auf die Seele zurückwirkt, als diese eben nur durch Organe sich nach außen mittheilt — ähnlich einem noch so hellscheinenden, aber von einer Laterne umschlossenen Lichte, dessen Verbreitung nach außen je von der hellern oder trübern Masse des Laternenglases abhängig sein wird. Man sieht hieraus, wie wichtig es ist, bei der Wahl der Nahrungsmittel alles das zu vermeiden, was durch Assimilation

Doch muß hier der Idealmensch (אדם עלאה) vom Erscheinungsmenschen unterschieden werden, denn was beim ersten in höchster Vollendung erscheint, das wird vom andern nur sehr unvollkommen erreicht [1]). Es soll aber eben das Bestreben dieses Letztern sein, den Erstern soviel als möglich zu erreichen, ein Bestreben, das allerdings nur mit Hülfe Gottes, die aber keinem ernstlich Kämpfenden ausbleibt [2]), gelingen kann [3]). Einst — lautet daher die Verheißung — wird unser Sieg über das Böse so vollständig sein, daß dieses völlig unschädlich gemacht [4]), ja völlig verschwinden [5]),

---

[1]) Vgl. Sohar III, 144. a.: אדם דלעילא ואיתימא אדם דלתתא בלחודוי לאו משום דלא קאים דא בלא דא ואלמלא האי אדם לא קאים עלמא.

[2]) מאן דבעי לקרבא לקב"ה אתקרב, Sohar II, 76, b. — Vgl. Joma 38, b, הבא לטהר מסייעין אותו.

[3]) אלמלא, ib. 190. b. — Vgl. Succa 52. b. Kidduschin 30. b.: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקב"ה עוזר לו אינו יכול לו.

[4]) בשעתא דעקים ההוא חויא כו' כדין אסתאב עלמא כו' עד דאתא אילנא דחיי וכפיא לי' להההוא נחש דלא ישלוט לעלמין כו', Sohar I, 145, b. Ferner: כיון דאתער צפרא ועבר ליליא אתתקף יעקב ואתחלש חיליה דסמא"ל . . כד ימטי ההוא זמנא כו' ib. 146. a. und b; s. dort weiter über den Kampf Jacob's mit dem Engel (Genes. 32, 25.), den der Sohar als den Kampf des Guten und Bösen (Jacob und Samaël) darstellt.

[5]) „Nicht eher wird die Schale ganz weichen, als bis zur Zeit der Auferstehung, dann wird die Schale zerbrochen werden, und der glänzende Kern ohne Hinderniß in die Welt leuchten". ib. II, 69. b. Ferner: זמין קב"ה לאעברא רוח מסאבא מן עלמא, ib. I, 70, b. Ferner: זמינין צדיקיא למחמי ליצה"ר כחד טורא כו' וקב"ה יבער ליה מעלמא ויכום לי' לעינייהו כו', ib. 190, b. (vgl. Succa 52. a. לעתיד לבא מביא הקב"ה ליצה"ר ושוחטו בפני הצדיקים כו'). Ferner: וחרפת עמו יסיר דא יצה"ר כו' וכדין יתגבר טוב בעלמא ורע יתעבר מעלמא, Tikkune Sohar, Supplem. 40.

---

die thierischen Begierden steigern und somit dem Körper eine größere Herrschaft über den Geist zu verleihen geeignet ist. Diese Wichtigkeit des Körpers und dessen

oder, was daſſelbe iſt, in Gutes verwandelt werden wird [1]).

§. 34. Iſt aus dem Vorhergehenden die hohe Stellung des Menſchen auf der Stufenleiter der Geſchöpfe erſichtlich, ſo wird ſich in Folgendem noch deſſen Aufgabe, wie deſſen Einfluß auf die geſammten Welten zeigen. Vermöge ihrer gemeinſamen Abkunft bleiben nämlich alle Welten trotz ihres Abſtandes von einander noch immer in beſtändiger Wechſelwirkung [2]). Die höhern Welten influiren nach dem Willen Gottes auf die untern, wozu jedoch der Impuls von unten ausgeht [3]). Namentlich iſt es der Menſch, da er Geiſt und

[1]) „Einſt wird von Samaël (סמאל) das Giftige (סם) abgenommen und nur das Göttliche (אל) bleiben, dieſer böſe Engel wird dann ſelbſt in die Zahl der guten aufgenommen". Pardes 10. b.

[2]) עבד עלמא תתאה כגוונא דעלמא עלאה ודא קאים לקביל דא למהוי כלא חד ביחודא חדא, Sohar I, 38, a. Ferner: עלמא עלאה תליא בתתאה ותתאה בעלאה, ib. 70, b.

[3]) „Seine Werke ſind an einander geſtützt für ewig, gegründet auf Wahrheit und Recht (Pſ. 111, 8.) — Mit dieſen Worten werden die obern und untern Welten gemeint, welche gegenſeitig auf einander beruhen.. Von den Werken der Frommen auf unſerer Erde geht der Impuls aus, der die Thätigkeit der höhern Welten anregt. Eine Andeutung geben dafür die Worte in der Schöpfungsgeſchichte: „Gott, der Herr, hatte noch nicht regnen laſſen", d. h. es fehlte aller Zufluß von oben, „weil noch kein Menſch war, die Erde zu bearbeiten", d. i. weil noch keine Werke unten auf Erden geſchahen, „dann aber ſtieg ein Dunſt von der Erde auf" alſo der Impuls von unten, „und befeuchtet ward die ganze Fläche des Erdreichs" — es ergoſſen ſich die Wolken von oben. Immer alſo geht die Anregung von unten aus, denn die Welten ſind an einander geſtützt, gegründet auf Wahrheit und Recht. Wenn Iſrael nicht den Impuls giebt und Herz und Blick nach oben richtet, ſo kommt uns der himmliſche Segen nicht entgegen." Sohar I, 35, a; vgl. ferner: עלמא תתאה תליא בעלמא עלאה ועלמא עלאה לפום ארחי דעלמא תתאה, ib. III, 40, b.

rückwirkende Kraft auf die Seele hatte das moſaiſche Geſetz gewiß bei ſeinen Speiſeverboten vor Augen, und hieraus erklärt ſich die Manchem ſonſt zu groß ſcheinende Aufmerkſamkeit dieſes Geſetzes auf blos körperliche Dinge." Taame Mizwot 18, b. 19, a.

Materie in sich vereinigt, welcher durch Lösung seiner Aufgabe auch das Gemeine veredeln, das Materielle vergeistigen [1]) und somit eine Verkettung und Vereinigung aller Welten — wodurch sie zugleich dem Urquell aller Vollkommenheit, der Gottheit selbst, sich nähern — bewirken kann und soll [2]).

§. 35. Es kann nach dem Vorhergehenden nicht auffallen, daß die Kabbala im Menschenleben ein Abbild des ganzen Weltenlebens erblickt, namentlich ist bereits hervorgehoben worden, daß sie den Geschlechtsunterschied und den Vereinigungstrieb auch auf die höhern Welten überträgt, indem sie männliche, weibliche und vermittelnde Principien ihres geistigen Lebens statuirt. Dieses Verhältniß nun, welches, wie oben [3]) gezeigt worden, die Beziehungen der einzelnen Sefirot unter einander charakterisirt, spielt eine noch größere

[1]) So lesen wir im Texte, nachdem er das geheimnißvolle, durch מי und אלה angedeutete, Zusammentreten Gottes mit der Welt vorgetragen, noch folgende Worte: „Diese Zusammenfügung bildet den vollständigen Namen אלהים, doch gehört zum Fortbestande der Welt noch der Mensch in seinem Wirken; das ist's, was Samaël, der Fürst Esau's, dem Jakob gestehen mußte: Du hast um den Vorzug zwischen Himmlischen (אלהים) und Menschen (אנשים) gekämpft und es ist dir gelungen (1. Mos. 32, 29.). Israel kann daher auch nie und nimmer untergehen, denn sonst könnte auch jener göttliche Name *) nicht bestehen. So spricht Jehoschua (9, 7.): Sollten sie unsern Namen wegtilgen können von der Erde, was wolltest du mit deinem großen Namen machen". Ibid. II, 105, a.

[2]) כיון דאתברי עלמא כל מלה ומלה לא הוה מתקיים עד דסליק ברעותיה למברי אדם דיהוי משתדל באורייתא ובגיניה אתקיים עלמא „Nachdem die Welt schon erschaffen war, konnte doch noch keine Sache Bestand haben, bis Gott den Entschluß faßte, einen Menschen zu schaffen, der sich der Lehre befleißige — denn nur durch ihn wird die Welt erhalten". ib. II, 161. a.

[3]) S. 210—212.

*) Nämlich שריות עם אלהים כי von ישראל, daher heißt's auch: שם אל משותף בישראל.

Rolle bezüglich ganzer Dreiheiten [1]) oder vielmehr der Mittelglieder derſelben zu einander [2]). Ueberall nämlich, wo der Sohar den Zufluß von oben nach unten, die Einwirkung der höhern Welten auf die niedern perſonificiren will, läßt er den König (תפארת) ſich mit der Matrone (מלכות) verbinden; wo im Gegentheil der von unten ausgehende Impuls, oder wo das Aufſteigen und Näherrücken der niedern Welten zu den höhern bezeichnet werden ſoll, da feiert die Matrone ihre Wiedervereinigung mit dem Könige. So lehrt der Sohar auch, daß die menſchliche Seele, welche urſprünglich aus der höchſten Region ſtammt [3]), durch eine Verbindung des Königs mit der Matrone in die Welt geſetzt wird [4]). Die Rückkehr der gerechten Seele zu ihrem Urſprunge wird nach ihm durch eine Wiedervereinigung der Matrone mit dem Könige in den Stand geſetzt. Ebenſo wird der Gnadenſegen, den Gott bisweilen der Welt ſpendet, auf die erſte, dagegen die durch den ſeine Aufgabe erfüllenden Menſchen bewirkte Vergeiſtigung und Veredelung des Materiellen und Gemeinen auf die zweite Weiſe veranſchaulicht [5]).

[1]) Eine ſefirotiſche Dreiheit = Entwickelungsphaſe.

[2]) Vgl. oben S. 261.

[3]) Sie hat ihren Sitz in der Sefira בינה (Verſtand), alſo in der Azilutwelt, weshalb es auch heißt, daß die Seelen der Gerechten höher ſtehen als die Engel (denen bekanntlich blos die Welt der Bildung angewieſen). Eigenthümlich iſt's, daß die Kabbaliſten zwiſchen männlichen und weiblichen Seelen unterſcheiden, ſie laſſen die erſten durch die männlichen Sefirot oder durch das Princip der Gnade (חסד), die andern durch die weiblichen Sefirot oder durch das Princip des Rechts (דין) hindurchwandern. Vgl. das Buch Bahir (Sohar I, Anhang) Bl. 10. a.: נשמרת הזכר מן הזכר ונשמרת הנקבה מן הנקבה, davon die Ausdrücke: עלמא דדכורא ועלמא דנוקבא.

[4]) נשמתא קדישא מווונא דמלכא ומטרוניתא נפקת כמה גופא דלתתא מדכר ונוקבא, Sohar, III, 7. a.

[5]) Ueber den Unterſchied zwiſchen den von der Kabbala gebrauch-

Dieſer letzte Akt hat dann nicht nur auf den Frommen ſelbſt, ſondern auf alle Welten insgeſammt den wohlthuendſten Einfluß [1]) und in dieſem Sinne heißt es auch bei den Rabbinen: הצדיקים מוסיפים כח בגבורה של מעלה »die Ge-

---

ten Ausdrücken: ריעות „Freundſchaft" und זיווג „Begattung" äußert ſich Corduero folgendermaßen: Es giebt eine eſſentielle und eine accidentelle Verbindung; der permanente Zufluß aus der Krone in die höhern Sefirot dient nämlich zur Erhaltung dieſer Sefirot ſelbſt, wie zum regelmäßigen Weltenleben überhaupt, iſt alſo weſentlich nothwendig, und kann nie unterbrochen werden, die beiden Sefirot חכמה und בינה heißen darum „die unzertrennlichen Freunde" רעין דלא אתפרשין לעלמין und ihr gegenſeitiges Verhältniß heißt ריעות „Freundſchaft", „Wechſelwirkung"; hingegen kann der eventuelle Zufluß, der durch die Kanäle der Sefirot von oben nach unten zieht, unterbrochen oder geſchmälert und durch unſer Zuthun auch wieder vermehrt werden. In letzterem Falle ſtrömt der göttliche Segen in ſo großer Fülle, daß die Sefirot überfließen und alle Welten eine erquickende Wirkung verſpüren. Dieſes accidentelle Verhältniß heißt „Verbindung", „Begattung" (זיווג *). Nur in dieſem Sinne kann von einer Verbindung der Weisheit mit dem Verſtande (זיווג חכמה ובינה, אבא ואמא) und einer Verbindung der Schönheit mit dem Reiche (זיווג תת במלכות, מלכא במטרוניתא) geſprochen werden. Pardes Rimonim 8. Pforte.

[1]) האי מטרוניתא כד אתחברת עם מלכא כל עלמין מתברכין ואשתכחו בחדוותא דכלא, Idra ſuta ad finem **).

---

*) Man erinnere ſich hierbei an die von einigen Religionsphiloſophen gemachte Unterſcheidung zwiſchen naturgemäßer und providentieller Weltregierung, ויקרא Abſchn. דרש משה ſ. הנהגה טבעיית והשגחיית ad init.

**) Vgl. folgende Stelle: „So viele heilige Wagen und himmliſche Heerſchaaren der Heiligſte auch beſitzt, und ſo viele Verwalter und Beamte auch in ſeinem Dienſte thätig ſind, ſo hat er doch Iſrael mit Diademen gekrönt, die ſeinen heiligſten Kleinodien (den Sefirot) entſprechen. An Iſrael knüpfte dann Gott ſelbſt die himmliſchen Heerſchaaren. Nicht eher ertönen die Hymnen in den Chören der Seraſim, als bis von unten die Anregung gegeben worden". Sohar III. a. Vgl. noch Folgendes: „Komme und ſiehe, iſt Iſrael gerecht, ſo hebt ſich oben der Thron der Herrlichkeit immer höher und höher, umſtrahlt von Freude und Liebe, iſt aber Iſrael der Sünde ergeben, ſo kehrt ſich alles um, doch entzieht uns der Heilige nie ganz ſeine Milde". Sohar chadaſch 49. b; vgl. endlich noch die Worte: תניא חייבין עבדי פגימותא לעילא כו' שחק לו לא לגרמייהו עבדין דא חייבין דגרמין לאסתלקא ברכאין מעלמא, Sohar III, 297. a. b.

rechten üben einen wohlthuenden Einfluß auf die höchste Macht [1])«.

[1]) An dieſes Dogma knüpfen nun die modernen Kabbaliſten ihre myſtiſchen Anſchauungen in Betreff des Gebetes. Die uns einwohnende Seele, lehren ſie, iſt nur ein ſchwaches Abbild eines höhern himmliſchen Geiſtes, der ſeinen erhabenen Sitz in der Welt der Sefirot nie verläßt, obwohl er mit unſerm denkenden Geiſte gleichſam wie durch einen unſichtbaren Faden verbunden iſt *). Durch eine begeiſterte Andacht, in welcher die dem Menſchen inne wohnende Seele ſo ganz nach oben gerichtet iſt, daß ſie den Körper faſt verlaſſen zu wollen ſcheint, um ſich mit ihrer Quelle zu vereinen, wird in der That jene höhere himmliſche Seele mitangeregt, und da beide Seelen durch ein geheimes Band aneinander gekettet ſind, ſo verurſacht dieſe Anregung eine geheime Bewegung in den Sefirot aller Welten, die ſich alle mehr und mehr ihrem Urquell nähern **), bis endlich die höchſten Sefirot die ihnen vom En-Sof zuſtrömende Segensfülle (שפע ברכה) vermittelſt des Hauptkanals der „Schönheit" (תפארת) in die letzte Sefira (מלכות) gelangen laſſen, wodurch alle Welten einen wohlthuenden Einfluß verſpüren. Daher ſei auch, wenn irgend eine Segensformel aus Verſehen gemißbraucht worden (ברכה לבטלה), folgender Lobſpruch angeordnet worden: gelobt ſei der Name ſeines herrlichen Reiches für und für ***), was gleichſam als Erſatz für den dem Reiche (מלכות) entzogenen Segenszufluß angeſehen wird.

*) Hiermit ſuchen ſie zugleich die Schwierigkeit zu heben, daß der Sohar die abgeſchiedenen Seelen nur in den himmliſchen Eden wandern, nicht aber, wie man hätte erwarten ſollen, in ihre Heimath, die Welt der Sefirot, zurückkehren läßt. Sie lehren daher, daß die wahre Seele ihren himmliſchen Sitz nie verlaſſen, die mit dem menſchlichen Körper verbundene aber, welche bereits eine ſtufenweiſe Entwickelung durch die Sefirot aller Welten durchmachen und mannigfache Modificationen erleiden mußte, ehe ſie beim Menſchen einkehrte, ſei blos ein ſchwacher Abdruck ihres höhern Urbildes, von welchem ſie jedoch, als in ununterbrochener Verbindung ſtehend, influirt wird.

**) Die Welt der Handlung (עשיה) ſteigt höher und rückt der יצירה, dieſe der בריאה und dieſe endlich der אצילות näher. In dieſer Situation geht dann die himmliſche Verbindung des Königs mit der Königin (זיווג תת במלכות) vor ſich, wodurch ein Zufluß von oben nach unten, nämlich ſtufenweis aus der אצילות in die בריאה u. ſ. w. herabgelangt. Doch bemerkt Luria ausdrücklich, daß dieſes Näherrücken aller Welten nur von den geiſtigen Elementen derſelben (רוחניות העולמות) zu verſtehen ſei, während die gemeinern und materiellen Theile ihre gegenſeitige Stellung nicht verändern; hingegen ſtehe ein eigentliches, wirkliches Aufſteigen und Näherrücken aller Welten zur Zeit der Erlöſung zu erwarten, wo ſelbſt das Gemeine und Irdiſche der unterſten Schöpfungsſchichten veredelt und vergeiſtigt werden ſoll.

***) ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

§. 36. In Anſehung dieſer hohen, die ganze Schöpfung umfaſſenden Beſtimmung des Menſchen, wird demſelben Ebenbildlichkeit Gottes zugeſchrieben — der ſeinen Beruf nicht erfüllende Menſch geht in der That dieſes Vorzuges verluſtig — und ſie iſt es auch, die ihn einer ſpeciellern Beaufſichtigung von Seiten Gottes (השגחה פרטית) würdig macht. Dieſe Wichtigkeit des Menſchen ins Auge faſſend nennt die Kabbala den Menſchen Zweck der Schöpfung und die erſte Schöpfungsſtufe einen himmliſchen Menſchen [1]). Auch Ezechiël ſoll darum in ſeiner bekannten Viſion eine Menſchengeſtalt auf dem Thronwagen geſehen haben [2]). Uebrigens gründet ſich dieſer kabbaliſtiſche Name auch darauf, daß der Menſch für eine Abbildung des Univerſums in verkleinertem Maße (Mikrokosmus) gilt [3]). Dazu kommt noch, daß die drei Abtheilungen der Seſirotwelt (עולם מושכל, מורגש, מוטבע) den drei geiſtigen Principien des Men-

---

Doch wir haben durch dieſe kurze Abſchweifung das metaphyſiſche Gebiet gänzlich verlaſſen und die breite Straße der Myſtik betreten, wo die Extaſe eine ſo große Rolle ſpielt. Jedenfalls wird der aufmerkſame Leſer aus den letzten Paragraphen erſehen haben, daß die kabbaliſtiſchen Thorien in ihren Prämiſſen meiſt ſpeculativer Natur ſind, in ihren Conſequenzen aber mehr zur Theoſophie hinneigen und erſt in weitern Fortgängen eine ganz myſtiſche Färbung erhalten — wie überhaupt der Myſticismus immer gern an die Speculation anlehnt.

[1]) „Als Ziel der Schöpfung beim Vorwurf ſchon“ סוף מעשה במחשבה תחלה.

[2]) Bekanntlich haben die Kabbaliſten auf jene Viſion das Syſtem der 4 Welten gegründet, wonach Azilut der Menſchengeſtalt, Beria dem Thron, Jezira den Chajot und Aſſia den Ofanim entſprechen ſoll, ſ. oben S. 206. 3. Note.

[3]) „Die Geſtalt des Menſchen iſt das Abbild alles deſſen, was im Himmel oben und auf der Erde unten iſt; darum hat ſie der Alte der Alten zu ſeiner eigenen Geſtalt gewählt“. Sohar III, 141, b.

ſchen (נפש, רוח, נשמה) entſprechen [1]). Endlich findet die Kabbala auch zwiſchen den Hauptgliedmaßen des menſchlichen Körpers und den einzelnen Seſirot gewiſſe analoge Beziehungen [2]).

§. 37. Schließlich nur noch die Bemerkung, daß einige wichtige, aber bereits in den Vorbemerkungen genügend erörterte und dem aufmerkſamen Leſer wohl noch gut erinnerliche kabbaliſtiſche Lehren [3]) zur Vermeidung unnützer Wiederholungen hier ganz weggelaſſen werden.

Somit hätten wir nun das Syſtem der Kabbala im Zuſammenhange dargeſtellt und aus Soharterten begründet. Leicht wird der Kundige auch verſchiedene andere, im Sohar zerſtreute, hierhergehörige Stellen nach dieſen Anleitungen ſich zu erklären wiſſen. Namentlich ſind aber zwei Hauptſtellen, welche den Kern des hier dargeſtellten Syſtems in einem gewiſſen, ziemlich geordneten Zuſammenhang vortragen, noch von großer Wichtigkeit. Die eine, im Sohar ſelbſt befindlich [4]) und zum größten Theile ſchon in Franck's »Kabbala«

---

[1]) S. oben S. 215.

[2]) „Der Kopf ſtellt die Krone; das Gehirn die Weisheit; das Herz den Verſtand dar; der Rumpf und die Bruſt, mit einem Worte, die mittlere Reihe iſt das Symbol der Schönheit, die Arme ſind das der Gnade und der Strenge, die untern Theile des Körpers bilden die noch übrigen Attribute. Auf dieſe durchaus willkürlichen Beziehungen, die in den „Tikkunim“ auf ihre letzte Spitze getrieben werden, gründet ſich zum großen Theile die practiſche Kabbala nnd die Behauptung, durch die verſchiedenen (den Seſirot entſprechenden) Gottesnamen die Krankheiten, welche die Theile unſeres Körpers treffen können, zu heilen“. Franck, Kabbala S. 148. Vgl. Sohar III, 296. a. Idra ſuta.

[3]) Z. B. üb. Farben, Figuren, Gottesnamen, Seſirotnamen, Optimismus u. A.

[4]) Eigentlich im Raja mehemna.

citirt [1]), enthält, wie dort mit Recht bemerkt wird, faſt Alles, was die Kabbaliſten über Gott und deſſen Verhältniß zur Welt gedacht haben, kurz zuſammengefaßt [2]). Die andere,

[1]) S. 125—128. Doch fehlen dort Anfang und Schluß, und enthält die Uebertragung auch ſonſt manche Ungenauigkeit.

[2]) Wir wollen dieſe, unſtreitig zu den wichtigſten und intereſſanteſten Fragmenten über dieſe Materie gehörende Stelle in vollſtändiger Ueberſetzung hier folgen laſſen:

„Wem wollt ihr mich verähnlichen, daß ich ihm gleich ſei, ſpricht der Heilige (Jeſai. 40, 25.) — Unter allen Geſchöpfen, obſchon in meinem Ebenbilde geſchaffen, giebt es keines, das mir gleich ſei, denn ich kann ſelbſt die Geſtalt, in der ich mich der Welt zeige, zerſtören und zu wiederholten Malen anders herſtellen, keine andere Gottheit aber iſt über mir, die meine Geſtalt zerſtören könnte, darum heißt's in der Schrift: denn nicht wie unſer Gott iſt der ihrige, unſere Gegner mögen ſelbſt urtheilen (5 Moſ. 32, 31). Wollte aber Jemand fragen, es heißt ja überhaupt: ihr habt keinerlei Geſtalt geſehen (5 Moſ. 4, 15.), ſo kann ihm die Antwort werden: unter dieſer einen Geſtalt ſehen wir Gott — von ihr heißt es ja bei Moſe, er ſchaue die Geſtalt Gottes (4 Moſ. 12, 8.) — aber unter keiner andern; mit Recht ſagt aber der Prophet: wem wollt ihr mich verähnlichen? (Jeſai. 40.), mit wem wollt ihr Gott vergleichen, welche Geſtalt ſoll ihn darſtellen? (ib. 18.); denn ſelbſt dieſe Geſtalt kömmt Gott nicht an ſeinem Orte (nach der Wirklichkeit) zu, aber indem er ſich herabläßt über die Welt zu regieren und ſeine Herrlichkeit über die Geſchöpfe zu verbreiten, da erſcheint er jedem nach ſeiner Auffaſſung, Anſchauung und Vorſtellung, das iſt der Sinn des Verſes: durch prophetiſche Bilder werde ich dargeſtellt (Hoſea 12, 11.). Gott ſpricht daher in obigem Texte: obwohl ich mich euch in eurer eigenen Geſtalt darſtelle, ſo könnt ihr mich doch Niemandem verähnlichen. Bevor er nämlich irgend eine Geſtalt in der Welt geſchaffen, bevor er irgend ein Bild hervorgebracht, war er allein, ohne Bild und ohne mit etwas Anderm Aehnlichkeit zu haben. Wer könnte ihn nun begreifen, wie er vor der Schöpfung geweſen, da er geſtaltlos war? Es iſt daher auch verboten, ihn unter irgend einem Bilde, unter irgend einer Geſtalt, ja ſogar durch ſeinen heiligen Namen, durch einen Buchſtaben oder durch einen Punct darzuſtellen. Darauf zeigen auch folgende Worte hin: Ihr habet keine Geſtalt geſehen, als der Ewige mit euch ſprach; d. h. ihr habt nichts geſehen, das ihr unter irgend einer Geſtalt oder einem Bilde darſtellen könntet. Nachdem er aber die Geſtalt des himmli-

zur Kenntniß dieſes Syſtems nicht minder wichtige Stelle, befindet ſich in den Tikkunim (Supplementen zum Sohar),

---

ſchen Menſchen, אדם עלאה, geſchaffen hatte, bediente er ſich deſſelben, wie eines Wagens, מרכבה, um herabzuſteigen; er wollte nach dieſer Geſtalt genannt werden, welche der heilige Name Jehova iſt; er wollte, daß man ihn nach ſeinen Attributen, nach jedem Attribut beſonders kenne, und er ließ ſich Gott der Gnade, Gott der Gerechtigkeit, Allmächtiger, Zebaoth und der Seiende nennen. Er beabſichtigte dadurch, daß man ſeine Eigenſchaften kenne, und wiſſe, wie ſeine Gnade und Barmherzigkeit ſich ſowohl auf die Welt, als auf die Handlungen erſtrecken. Denn hätte er nicht ſein Licht über alle ſeine Geſchöpfe ausgebreitet, wie könnten wir ihn kennen? Wie könnte in Erfüllung gehen: die Welt iſt voll ſeiner Herrlichkeit? (Jeſaia 6, 2). Wehe dem, der ihn ſelbſt mit deſſen eigenen Attributen vergleicht!*) Geſchweige denn mit einem Menſchen, der von der Erde gekommen und dem Tode anheimfällt. Das Bild, das wir von ihm entwerfen, bezeichnet alſo jedesmal blos ſeine Herrſchaft über ein gewiſſes Attribut, oder auch über die Geſchöpfe überhaupt; mehr als das Attribut ausdrückt, können wir von ihm nicht begreifen**). Wenn man ihn nun aller dieſer Dinge entkleidet, ſo hat er weder ein Attribut, noch eine Aehnlichkeit oder Form***), das Bild aber, das gewöhnlich von ihm entworfen wird, iſt mit einem weithin ſich ergießenden Meere zu vergleichen, wobei wir folgende Rechnung machen können: die Quelle der Meereswaſſer und der Waſſerſtrahl, der aus ihr hervorgeht, um ſich weiter zu verbreiten, ſind zwei. Dann bildet ſich ein großer Waſſerbehälter, wie wenn man eine große Höhlung gräbt; dieſer Waſſerbehälter wird Meer genannt und iſt das Dritte. Dieſe unermeßliche Tiefe theilt ſich in ſieben Bäche, die ſieben langen Gefäßen gleichen. Die Quelle, der Waſſerſtrahl, das Meer und die ſieben Bäche ſind zuſammen zehn. Und wenn der Meiſter dieſe Gefäße, die er gemacht, zerbricht, ſo kehren die Waſſer zur Quelle zurück und es bleiben blos die Trümmer dieſer Gefäße, ausgetrocknet und ohne Waſſer zurück. Auf dieſe Weiſe hat die Ur-

---

*) Dieſe Attribute, denen auch die Gottesnamen entſprechen, ſind die Sefirot. Der Sohar ſpricht ſich hier alſo deutlich genug gegen die Identification Gottes mit den Sefirot aus.

**) Die Ueberſetzung Franck's weicht bei dieſem Satze ganz vom Texte ab.

***) Franck hat hier noch die Leſeart כגוונא דימא דליח במיא דנפקין מיניה תפיסו כלל. In andern Ausgaben fehlt dieſer Satz (ſ. Kabbala denudata) und ſcheint er in der That ein ſpäterer Zuſatz zu ſein.

und ist in Form eines an Gott gerichteten, durch die Freude

sache der Ursachen die zehn Sefirot geschaffen *). Die Krone ist die Quelle, aus der ein unendliches Licht hervorströmt, und daher nannte die höchste Ursache sich selbst (aus diesem Gesichtspuncte) „Unendlicher" אין סוף, denn da hat sie weder Form noch Gestalt; da giebt es weder ein Mittel, sie zu begreifen, noch eine Weise sie zu kennen. Darum heißt es auch: Denke nicht nach über das, was vor dir verborgen ist (Ben Sirach 3. 2.). Dann machte Gott ein Gefäß, das so klein, wie ein Punct (wie der Buchstabe י), das sich aus dieser Quelle füllte **): Dies ist die Quelle der Weisheit, die Weisheit selber, nach der die höchste Ursache „weiser Gott" sich nennen ließ. Hierauf machte er ein großes Gefäß, gleich dem Meere; dies wurde der Verstand genannt; daher kommt der Name „verständiger Gott". Doch muß bemerkt werden, daß Gott weise und verständig durch sich selbst ist ***), denn die Weisheit und der Verstand verdienen ihren Namen nicht durch sich selbst, sondern durch den Weisen und Verständigen, der sie aus jener Quelle füllte ****). Gott brauchte das Wasser nur zurückzuziehen †), so bliebe Alles trocken. Dies ist auch der Sinn folgender Worte: die Wasser sind aus dem Meere geschwunden und das Bett wird trocken und dürre ††). Endlich theilt sich das Meer in sieben Bäche und es gehen die sieben kostbaren Gefäße hervor, die man die Gnade oder die Größe, das Gericht oder die Stärke, die

*) עבד י׳ ספירות. — Also eine absolute Schöpfung der Sefirot selber.

**) Franck übersetzt: „das aber vom göttlichen Lichte erfüllt wird", er bezieht also מיניה auf Gott, einfacher aber scheint uns obige Uebertragung, wonach מיניה auf מקור sich bezieht. Vgl. Rosenroth's Kabbala denudata z. St: et hoc implet ex illa scaturigine.

***) Daß nämlich die Sefirot nicht wesentlich zur Gottheit gehörig, sondern blos Geschöpfe höherer Natur sind, aus denen wir die Kenntniß der göttlichen Attribute schöpfen

****) Franck hat hier die Lesart מנביעין דיליה, und übersetzt: mit dem Lichte, das aus ihm geflossen". Aber auch diese (nur in wenigen Exemplaren befindliche und auch in der Kabbala denudata fehlende) Correctur ist offenbar von jüngerer Hand — vielleicht um die ältern Texte etwas mehr mit den neuern Emanationstheorien zu vereinbaren.

†) Nämlich den Zufluß aus den obern Sefirot in die untern, s. oben; Francks Uebertragung „Gott brauchte sich nur zurückzuziehen" würde ebenfalls mit unserer Auffassung von dem Zusammentreten Gottes ꝛc. wohl harmoniren, doch zogen wir obige Uebersetzung vor, weil es im Texte מסלק und nicht מסתלק heißt.

††) אזלו מים מני ים ונהר יחרב ויבש, Hiob, 14, 2. — Möglich auch, daß wie ים „Meer" eine Benennung des Verstandes (des untersten Gliedes der höchsten Dreiheit), so נהר „Fluß" ein Gemeinname der untern Sefirot (der sieben Bäche) ist. Der Sinn des Verses wäre demnach, wie folgt: Schwindet das Wasser aus dem Meere, so trocknet der Fluß von selbst aus.

über das Erscheinen des Buches Sohar veranlaßten Gebetes des Propheten Eliahu abgefaßt [1]).

Schönheit, den Triumph, die Glorie, den Grund und das Reich nennt. Darum wird er (diesen Sefirot entsprechend) der Große oder der Gnädige, der Starke, der Herrliche, der Gott der Siege, der Glorreiche, der Grund oder die Basis aller Dinge und der König des Weltalls genannt. Alles ist in seiner Macht; er kann die Zahl der Gefäße vermindern und das Licht, das hervorströmt, vermehren, oder das Gegentheil bewirken, je nachdem es ihm beliebt *).

Diesen Gefäßen untergeordnet und gleichsam zu ihrer Bedienung machte er einen Thron **), der 4 Füße und 6 Stufen hat, zusammen also zehn ***). — Diesem Throne untergeordnet und zu dessen Bedienung schuf Gott zehn Engelschaaren ****). — Endlich schuf er noch den Samaël und alle seine Schaaren †), welche den Engeln gleichsam als Wolken dienen, auf welchen sie zur Erde niederschweben oder als Rosse, auf welchen sie reiten ††). Aehnlich heißt's in der Schrift: „sieh, der Herr fährt einher auf leichtem Gewölk, kömmt nach Egypten, da erbeben die Götter Egypten's vor ihm (Jesai. 19, 1.)." Sohar II. 42—43.

[1]) Auch dieses ungemein schätzbare Fragment möge hier seinen Platz finden:

„Herr der Welten, du bist einig und nicht nach der Zahl †††), du bist der Erhabenste aller Erhabenenen, der Verborgenste aller Verborgenen, kein Begriff faßt dich; du brachtest zehn Formen hervor,

---

*) Auch aus diesen Worten geht die Nicht-Identität und Nicht-Ewigkeit der Sefirot klar hervor, s. übrigens oben S. 183.

**) Benennung der zweiten Welt, עולם הבריאה.

***) Jede Welt hat ihre sefirotische Decade, daher hier immer die Zahl zehn.

****) Im Texte werden sie nach folgender Ordnung aufgezählt: מלאכים, שרפים, אראלים, חיות, אופנים, חשמלים, אילים, אלהים, בני אלהים, אישים (von dieser Reihenfolge weicht die Aufzählung Maimonides' (Jessode ha-Tora 2, 7.) vielfach ab, auch hat M. כרובים für אילים); diese Welt der Engel ist die dritte und heißt עולם היצירה.

†) Das ist die vierte Welt, die der Kelippot (קליפות) oder der Handlung עולם העשייה.

††) In den Erscheinungen der Propheten werden nämlich oft Engel unter materieller Hülle gesehen.

†††) ולא בחושבן „Nicht wie eine gezählte Einheit", s. oben S. 162. Note. — „Gott über alle Zahl erhaben", s. Sefer Jezira. — Zugleich heißt aber ולא בחושבן „Gott wird nicht mitgezählt", also keine Einheit der Substanz, keine Inhärenz.

Da nun in allen bisher angeführten Soharterten die von Franck als oberſten Grundſatz der Kabbala aufgeſtellte

---

die wir Sefirot nennen, um mit denſelben ſowohl unbekannte, unſichtbare, als auch die ſichtbaren Welten zu leiten; du ſelbſt verhüllſt dich in dieſelben, und da du in ihnen weileſt, ſo bleibt ihre Harmonie ungeſtört, und wer ſie ſich getrennt vorſtellt, dem wird es angerechnet, als theilte er deine Einheit*). Dieſe zehn Sefirot entwickeln ſich ſtufenweiſe, eine iſt lang, die andere kurz, die dritte mittelmäßig**), du aber biſt es, der ſie leitet***), während du ſelbſt von Niemandem — es ſei von oben, von unten oder von welcher Seite immer — geleitet wirſt****). Dieſen Sefirot haſt du Gewänder bereitet †), die den menſchlichen Seelen als Durchgangspuncte dienen ††). Auch haſt du ſie (die Sefirot) umſchloſſen mit Körpern — ſo genannt, im Vergleich zu den dieſe Körper umgebenden Gewändern †††) — im Ganzen aber entſprechen ſie den Gliedmaßen des menſchlichen Körpers ††††). Die erhabene Krone iſt die königliche Krone, von ihr heißt es (Jeſai. 46, 10.): „vom Anbeginn das Ende verkündend" †††††), ſie enthält das Geheimniß der Denkriemen ††††††), welches ſeine wahre

---

*) Vgl. oben S. 287.

**) ואלין עשר ספירות אינון אזלין בסדרן חד אריך וחד קצר וחד בינוני; dies wird von den Commentaren dahin erklärt, daß das Princip der Gnade (die göttliche Langmuth) lang, das der Strenge (Gegenſatz der Langmuth = Jähzorn) kurz genannt wird, welche Extreme von einem Mittelgliede vereinigt werden.

***) Die Naturentwickelung von der Mitwirkung Gottes abhängig.

****) Gott von den Sefirot unterſchieden und Nichts auf ihn einwirkend.

†) Die untern Welten, als Hüllen der obern betrachtet.

††) Die Seele muß, ehe ſie in den Körper niederſteigt, alle Entwickelungsſtufen durchmachen, ſ. oben S. 301.

†††) S. die oben S. 273. Note 3. citirte Soharſtelle. — Schön bemerken hier die Commentare: „Wie im menſchlichen Organismus der denkende Geiſt, der ſeinen Sitz im Gehirn hat (נשמתא במוחא) von einer Seele die im Herzen wohnt (רוחא בלבא) und dieſe wieder von den im ganzen Körper verbreiteten Lebensgeiſtern (נפשתא בגופא) umgeben iſt, denen wiederum die Haut und die Kleidung (קליפה ולבושא) zur Hülle dienen; ebenſo iſt im Weltgebäude (Makrokosmus) die Sefirotwelt (= Geiſt, Gehirn) von der Schöpfungswelt (= Seele, Wille), dieſe von der Bildungswelt (= Lebenskraft) und dieſe endlich von der Thätigkeitswelt (= Schale, Hülle) umgeben.

††††) Im Texte folgt hier eine ſpecielle Zuſammenſtellung der 7 untern Sefirot mit den betreffenden Körpertheilen, ſ. oben S. 303. Note 2.

†††††) מגיד מראשית אחרית. In der Krone (Urſubſtanz) iſt nämlich alles Werden gleichſam ſchon im Voraus enthalten.

††††††) S. oben S. 218. Note.

»Einheit der Substanz« nicht nur nicht gelehrt wird, sondern die mehrsten derselben nach einer solchen Voraus=

Bedeutung in Jehova, der den Weg der Entwickelung bezeichnet*), erreicht. Sie ist die Quelle**), die den Baum***) befeuchtet und die Säfte durch alle Arme und Zweige treibt. Denn du Herr der Welten, der du der Grund aller Gründe, die Ursache aller Ursachen bist****), du bewässerst den Baum aus jener Quelle, welche wie die Seele im Körper überall Leben verbreitet; du selbst aber hast weder ein Bild noch eine Gestalt in Allem was innen und außen ist. Du schufst Himmel und Erde, Oberes und Unteres, die himmlischen nnd irdischen Heerschaaren, du schufst dies Alles, damit die Welten dich erkennen, doch Niemand kann dich in Wahrheit begreifen, wir wissen nur, daß es außer dir keine wahre Einheit giebt, weder oben noch unten, wir wissen, daß du Herr über Alles bist, doch sonst wissen wir nichts von dir. Jede Sefira hat einen bestimmten Namen, nach welchem auch Engel sich nennen †), du aber hast keinen bestimmten Namen, denn du bist es, der alle Namen ausfüllt und ihnen den vollen Werth giebt — zögest du dich zurück, so blieben sie alle wie Körper ohne Seele. Du bist weise, doch nicht mit einer bestimmten Weisheit, bist verständig, doch nicht mit einem bestimmten Verstande ††), auch hast du keinen bestimmten Ort, sondern (alles dieses wird von dir blos ausgesagt) um den Menschen deine Macht und Allgewalt zu verkünden, um ihnen zu zeigen, wie die Welt durch Strenge und Milde geleitet wird. Wenn daher (in Betreff deiner Attribute) von einer Rechten, einer Linken, einem Centrum und dergleichen gesprochen wird, so geschieht dies blos, um deine Weltregierung gegenüber den menschlichen Handlungen zu bezeichnen, nicht aber, daß dir ein bestimmtes Attribut, welches „Recht" und ein anderes, welches „Gnade" sei, nach Wirklich=

*) ראיהו ארח אצילות, vgl. S. 225.

**) Vgl. Sohar II, 42, b: וקרא לבתר מקור.

***) Anspielung auf den kabbalistischen Baum, s. oben S. 216

****) עלת כל העלות וסבת כל הסבות, vgl. Gibeat ha-More I. 69.: העלה הוא סבה ציורית והסבה הוא סבה בפועל.

†) איתי מלאכי רחסרא מלאכי דדינא ומלאכי דרחמי (חסדיאל, גבריאל, רחמיאל) ועוד כתיב וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש, קדוש כו' קדוש בחסר קדוש בגבורה קדוש בתפארת, Sohar Terumma.

††) Vgl. Jessode ha-Tora 2, 10, u. Pardes Rimonim עצמות אין מדת החכמה בבורא חכמה שהיא חוץ ממנו כו' וכלים וזה חכם ולא בחכמה כו'. Cap. 9.

ſetzung durchaus keine genügende Erklärung finden, während einige ſogar, wie gezeigt worden, das gerade Gegentheil, nämlich die abſolute Schöpfung aus Nichts vortragen; ſo getrauen wir uns zu behaupten, daß die Meinung Franck's in der ältern Kabbala überhaupt aller Begründung entbehrt.

Um uns jedoch ein volles, unbeſtreitbares Recht zu einer ſolchen Behauptung zu erwerben, wollen wir uns noch einen weitern Schritt nicht verdrießen laſſen, den nämlich, die wenigen Stellen, welche etwa gegen unſere Anſicht geltend gemacht werden könnten, zu ſammeln und in möglichſter Kürze zu beleuchten.

Wir haben nicht weit zu ſuchen. Den erſten Beweis will man gleich vorn in der Vorrede des Sohar in einer Stelle finden, welche auch von uns ſchon oft berührt worden. Als Erklärung der Worte Jeſaia's [1]): Erhebet eure Augen gen Himmel, ſchaut, wer hat dieſe erſchaffen? (מי ברא אלה), trägt nämlich der Sohar Folgendes im Namen des Propheten Elias vor: »Bevor der Unbekannteſte aller Unbekannten ſich offenbarte [2]), hatte er blos den Namen, der die Frage ausdrückt (מי, »Wer«). Er wollte aber aus dieſer Verborgenheit heraustreten und einen Namen annehmen, da hüllte er ſich in ein reiches und glänzendes Kleid, und ſchuf die Dinge (אלה, »dieſe«). Zieht man nun die

keit beigelegt werden könnte. — Auf denn, Rabbi Simeon *), daß ſolche Lehren durch dich enthüllt werden, denn dir und keinem Andern iſt die Erlaubniß ertheilt, tiefe Geheimniſſe zu offenbaren." Tikkune Sohar, praefat. II. ad init.

[1]) 40, 26.

[2]) Franck, der dieſe Stelle (Kabbala S. 128.) citirt, ſetzt hier zu: „als alle Dinge noch in ihm verborgen lagen." Dieſe Worte ſtehen aber nicht im Texte.

*) Anrede an R. Simeon ben Jochaï, den angeblichen Vf. des Sohar.

zwei hebräiſchen Wörter מי, welches das fragende Fürwort »wer« ausdrückt, und אלה, welches »dieſe« bedeutet, in ein Wort zuſammen, ſo erhält man den Namen Gottes אלהים. So lange aber Gott die Welt noch nicht erſchaffen hatte, kam ihm nicht der Name אלהים zu. — In dieſem geheimen Sinne war es auch, daß diejenigen, welche beim goldenen Kalbe ſündigten, ausrieſen: Dieſe [1]) ſind deine Götter Iſrael! — Nachdem nun מי mit אלה in Verbindung getreten, ſo bleibt jetzt der göttliche Name immer in dieſer Verbindung [2]), und auf dieſem Geheimniſſe beruht die Erhaltung der Welt.« Sohar I, 2, a. Zu dieſer Stelle merkt nun Franck [3]) Folgendes erläuternd an: »Da der Verfaſſer des Verſes das Weltall bezeichnen wollte, ſo ſchließt man daraus, daß es von Gott unzertrennlich iſt, indem beide einen einzigen Namen haben.« — Nach genauer Prüfung aber wird man finden, daß im Sohar hier von nichts weniger als von der Unzertrennlichkeit oder Einerleiheit Gottes und der Welt im Sinne des Pantheismus die Rede iſt, vielmehr ſcheint uns eben das Gegentheil in den Worten enthalten zu ſein: »Und diejenigen, welche beim goldenen Kalbe ſündigten, ſprachen in dieſem geheimen Sinne: אלה iſt deine Gottheit, Iſrael [4]).« Der Sohar beſchuldigt alſo gerade die Ungläubigen unter den damaligen Iſraeliten des Pantheismus, der die Welt vergöttert und Gott nicht als freien Schöpfer anerkennt [5]). Was aber der Sohar hier deutlich

[1]) Nämlich die Dinge.

[2]) Nämlich אלהים.

[3]) A. a. O. Note 1.

[4]) Mit andern Worten: Dieſe (die Dinge) ſind deine Götter, Iſrael! was daſſelbe ſagt.

[5]) Auch in folgenden Worten des Sefer Jezira ſcheint uns eine ähnliche polemiſche Anſpielung auf den Pantheismus enthalten

lehrt, das ist der Gedanke, daß Gott, vermöge der Weltschöpfung aus seiner Verborgenheit und Unerfaßlichkeit heraustretend, sich zugleich mit dieser Welt in eine so innige Verbindnng setzte, daß seine Mitwirkung bis auf die kleinste Veränderung, Handlung oder Begebenheit sich erstreckt, auf welchem Geheimnisse die Erhaltung der Welt beruht [1]); eine Lehre, die in unserer obigen Darstellung des Systems schon genügend erörtert werden.

Verlassen wir nun diese Vorrede und kommen wir zum Sohar selbst. Schon die ersten Worte desselben werden von vielen Commentatoren auf die Emanation bezogen. Die Stelle, in einem räthselhaften Style geschrieben [2]), bleibt nach allen Erklärungen dunkel [3]), auch wir wollen in Fol-

---

zu sein: עשר ספירות בלימה עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר „Zehn Sefirot aus Nichts, nicht weniger und nicht mehr als zehn, prüfe und erforsche sie wohl, begreife die Sache gründlich, und setze den Schöpfer auf seine Stelle.“ D. h. verrücke dir nicht den wahren Standpunct durch irrthümliche Identification der Welt, oder vielmehr der wesentlichen Elemente derselben, der Sefirot, mit der Gottheit. — Nach einer sinnreichen Vermuthung des Dr. Grätz (s. Gnosticismus und Judenthum) enthalten diese Worte auch einen versteckten Seitenhieb gegen den Demiurgismus.

[1]) כמה דאשתתף מי באלה הכי הוא שמא דאשתתף תדיר וברזא דא אתקיים עלמא. Der Text nennt diese Verbindung eine geheimnißvolle, unbegreifliche, von der wir aber nichtsdestoweniger volle Gewißheit haben, s. oben S. 184.

[2]) Sie lautet im Originale: בריש הרמנותא דמלכא גלף גליפו בטהירו עלאה, בוצינא דקרדינותא נפיק גו סתים דסתימו מרזא דאין סוף, קוטרא בגולמא נעיץ בעזקא, לא חוור ולא אוכם לא סומק ולא ירוק ולא גוון כלל, כד מדיד משיח' עביד גוונין לאנהרא לגו בגו בוצינין ונפיק חד נביעו דמיניה אצטבעו גוונין לתתא סתים גו סתימין מרזא דאין סוף.

[3]) In einem neuern kabbalistischen Werke (ס' המגיד של ב"י) wird eine Interpretation dieser Stelle auf eine himmlische Eingebung zurückgeführt, נלאו כל החכמים להגיד פירושה ואמרה המגיד.

gendem verſuchen eine einfache, möglichſt wortgetreue Ueberſetzung derſelben zu geben: »Im Anfang, als der König ſeinen freien Willen kund geben wollte, grub er Formen in die erhabene Klarheit (die Krone) ein; aus dieſem tiefverborgenen Anfange ging dann ein ſtrahlend Licht durch die geheime Kraft des En-Sof hervor. Alles iſt mit dieſer Subſtanz verbunden, welche den erſten Ring in der Kette (der Schöpfung) bildet. Sie (die Krone) iſt weder weiß noch ſchwarz, weder roth noch grün, überhaupt ganz farblos [1]). Als Gott ihr aber eine Ausdehnung zumaß (ertheilte), ließ er dieſes Licht in die verſchiedenſten Farben ſpielen und ſich nach unten verbreiten. Die Ausſtrömung aus dieſer Subſtanz ward alſo durch die innere geheime Kraft (Mitwirkung) des En-Sof bewirkt [2]).«

Wir ſehen in dieſen Worten nichts, das nicht mit unſern bisher dagelegten Anſichten und unſerer Auffaſſung des Syſtems der Kabbala in vollem Einklang ſtehen ſollte [3]).

Unmittelbar nach dem eben citirten Paſſus folgt im Sohar eine Phraſe, die von Franck (l. c. S. 135.) auf

---

[1]) Ueber die Bedeutung dieſes Bildes ſ. oben S. 213. 2. Note.

[2]) Sohar I, 15. a.

[3]) Nach einer Erklärung des Emuna jeſchara von Kaliſcher*) ſollen dieſe Worte des Sohar die Concentrations-Lehre enthalten, wofür dort auch eine Parallel-Stelle aus einem andern Kabbaliſten (כשעלה ברצונו הפשוט הקדום להאציל אצילות ממנו כו׳) angeführt wird. Allein obſchon die Anſicht K's. allerdings mit den Worten jenes Kabbaliſten harmonirt, ſo nöthigt uns dies doch nicht, denſelben Gedanken auch im Sohar wiederzufinden. Der Ausdruck בטהירו עלאה bezeichnet nicht die Gottheit, ſondern die geſchaffene Subſtanz, als Objekt der חקיקה oder גליפה, aus welcher, durch die geheime mitwirkende Kraft des En-Sof (מרזא דאין סוף), ſich Alles entwickelte.

*) S. 63. ſ. oben S. 202. Note 1.

eine Weiſe überſetzt wird, daß ſie die Emanation ausdrücklich lehrt [1]). Allein wir haben bereits oben (S. 87.) die Unrichtigkeit dieſer Ueberſetzung nachgewieſen, wohin wir den Leſer verweiſen [2]).

Eine andere Stelle, aus welcher Emanation und Concentration hervorgehen ſoll, befindet ſich Th. I, 16. b. [3]). Erinnert man ſich aber, daß der Sohar eine dreifache Anſchauung der erſten Sefira kennt, die unentwickelte Ur-Subſtanz (אויראי), deren Entwickelungs-Vermögen (נקודה), und deren actuelle Entwickelung (אור מאויר [4]), ſo findet man den Paſſus, ohne an jene dem Sohar fremde Lehren auch nur zu denken, leicht erklärlich [5]).

Noch eine Stelle, aus welcher man vielleicht die Identification Gottes mit den Sefirot und ſomit die Einheit der Subſtanz herausdemonſtriren könnte, iſt folgende von Franck

---

[1]) Die Stelle lautet: מגו דחיקו דבקיעותיה נהיר נקודה חדא, Franck: „als dieſer Lichtpunkt aus ſeinem Schooße hervorging."

[2]) Hier wollen wir blos kurz bemerken, daß מגו דחיקו nicht „aus ſeinem Schooße", ſondern „vermöge der Gewalt" heißt, und daß hier von nichts Anderem, als von dem Entwickelungsprozeſſe der erſten Sefira die Rede iſt.

[3]) Sie lautet: אין סוף בקע מאוירא דיליה וגלי האי נקודה כיון דהאי אתפשט מה דאשתאר אשתכח אור מההוא רזא דההוא אויר כו' והיינו אור דכבר הוה כו'.

[4]) Vgl. oben S. 164. Note und S. 224—225. — Was aber beſonders für unſere Auffaſſung ſpricht, daß hier nicht die Urſchöpfung beſprochen, vielmehr eine ſchon geſchaffene Subſtanz vorausgeſetzt wird, das iſt der Anfang jener Stelle, welcher alſo lautet: יהי אור מהכא איהו שירותא היך אתברי עלמא בפרקא דעד הכא הוי בכלל, עד הכא הוי כלא תליא באוירא מרזא דאין סוף „Es werde Licht... hier macht die Schrift den Anfang, das Wie der Schöpfung ſpeciell zu beſchreiben, da bisher blos vom Allgemeinen die Rede war — weil nämlich Alles noch in der Krone (אוירא) enthalten und durch die geheime Kraft des Unendlichen von derſelben getragen ward."

[5]) Ueber den dem Midraſch entlehnten Ausdruck אור דכבר הוה ſ. noch unten.

citirte [1]): »Wenn der Menſch zu Gott beten will, ſo kann er anrufen entweder die heiligen Namen Gottes: Eheje, Jah, Jehovah, El, Elohim u. ſ. w., oder auch die zehn Sefirot, nämlich die Krone, die Weisheit, den Verſtand, die Schönheit, die Gnade u. ſ. w.« Franck bemerkt folgendes hierüber: »Alle Kabbaliſten ſtimmen darin überein, daß die zehn Gottesnamen und die zehn Sefirot ein und daſſelbe ſind.«

Wir glauben aber kaum die Bemerkung nöthig zu haben, daß dieſe, auch von uns oben (S. 222.) erwähnte Zuſammenſtellung der göttlichen Namen und Sefirot nichts mit einer Identität Gottes und der Sefirot gemein haben. Namentlich iſt aber in der qu. Soharſtelle von einer ſolchen Identität nicht die Rede. Man braucht die Stelle nur im Zuſammenhange zu leſen, um den wahren, mit unſern Anſichten ganz im Einklang ſtehenden Sinn derſelben einzuſehen [2]).

Noch eine weitere Stelle, aus welcher gewöhnlich die

[1]) L. c. S. 80.

[2]) Sie lautet: „Die Gebete ſind auf neunerlei Weiſe eingerichtet: a) in alphabetiſcher Ordnung; b) mit Erwähnung der Eigenſchaften Gottes, als: Gnädiger, Barmherziger ꝛc.; c) mit Erwähnung der verehrten Namen Gottes, als Eheje, Jah ꝛc.; d) mit der der zehn Sefirot, als: Krone, Weisheit ꝛc.; e) mit der der Frommen, z. B. der Erzväter, Propheten und Könige; f) durch Geſänge und Lobſprüche, in denen die wahre Kabbala enthalten iſt, u. ſ. w.“ (Sohar II, 178. a. adnotatio). Man ſieht, daß es dem Sohar blos darum zu thun iſt, die verſchiedenen Mittel anzugeben, welche den Menſchen zur Andacht ſtimmen, was bald durch äußere Form des Gebets, bald durch heilige Erinnerungen, bald durch die Geheimniſſe der Religion bezweckt werden ſoll. Mit Nichten läßt ſich aber hieraus auf eine Identität der Sefirot mit der Gottheit ſchließen, es ſei denn, daß wir auch das Alphabet, die Patriarchen, Propheten, Könige und Lobſprüche mit derſelben identificiren wollten *).

*) Vgl. jedoch oben (S. 285.) über das Beten zu den Sefirot.

Emanation deducirt wird [1]), befindet ſich in der Idra rabba [2]), und wird von Franck (l. c. S. 150.) alſo überſetzt: »Bevor der Alte der Alten, der Verborgenſte unter den Verborgenen, die Geſtalten der Könige und die erſten Diademe vorbereitet hatte, gab es weder Grenze noch Ende. Er fing daher an, dieſe Geſtalten in ſeine eigene Subſtanz einzuhauen und einzuſchneiden. Er zog vor ſich eine Decke, und in dieſe Decke hat er dieſe Könige eingehauen, ihre Grenzen und ihre Formen gezogen.« Ohne uns auf das Gezwungene in dieſer Interpretation des Textes einzulaſſen [3]), wollen wir lieber ſogleich eine unſeres Dafürhaltens richtigere Uebertragung [4]) herſetzen, die Entſcheidung dem Kundigen überlaſſend: »Bevor der Alte der Alten, der Verborgenſte unter den Verborgenen die Geſtalt des Königs [5]), die Krone der Kronen [6]), bereitet hatte, war weder Anfang noch Ende [7]).

[1]) S. Brucker l. c. S. 795; Freyſtadt l. c. p. 43.

[2]) Sie lautet: עתיקא דעתיקין טמירא דטמירין עד דלא זמין תקונא דמלכא ועטורי עטורין שירותא וסיומא לא הוה והוה מגליף ומשער ביה ופרים קמיה חד פרסה ובה גליף ושיער מלכין ותקוני.

[3]) Auf Einiges machen wir jedoch aufmerkſam, nämlich erſtens auf den plötzlichen Sprung von „Gottes eigener Subſtanz“ zu der Krone oder „Decke“ (פרסה), was zugleich einen Widerſpruch enthält. (Dieſer Widerſpruch wird zwar ſchon von den Commentaren gefühlt und mit der Lehre von der Concentration des göttlichen Weſens (צמצום), durch welche eben die Krone entſtanden ſein ſoll, zu heben geſucht. Aber heißt das nicht ſeine eigenen Gedanken dem Sohar aufdringen wollen?) Hingegen enthält der Satz nach der von uns zu gebenden Ueberſetzung deſſelben durchaus keinen Widerſpruch. Dann nimmt Franck die Worte הוה מגליף ומשער ביה als ſtände: מגליף ומשער בגרמיה, während das ביה ſich offenbar auf das vorhergehende תקונא oder das gleichbedeutende עטורא bezieht.

[4]) Vgl. oben S. 165.

[5]) Nicht „der Könige“, denn es heißt nicht דמלכיא oder דמלכין, ſondern דמלכא.

[6]) Die erſte Sefira.

[7]) Weder Urſchöpfung noch Fortentwickelung (שירותא וסיומא).

(Auf folgende Weiſe) ſchnitt er Figuren und Formen in dieſelbe [1]) ein; er breitete nämlich einen Teppich vor ſich aus, und in dieſen ſchnitt und zeichnete er Könige (Welten) und Geſtalten (Formen) ein «

Wir glauben, daß auch dieſe Stelle, weit entfernt, unſere Anſicht zu widerlegen, ſie vielmehr bekräftigt.

Endlich könnte vielleicht noch eine Sohar III, 297. a. befindliche Stelle herangezogen werden, um die Identität Gottes mit den Seſirot zu beweiſen [2]). Allein man braucht ſich blos der kabbaliſtiſchen Lehre zu erinnern, daß in dem שם הויה alle Seſirot enthalten ſind [3]), und daß dieſer Name es iſt, der die volle Weltentwickelung repräſentirt [4]), um den richtigen Sinn dieſes Satzes zu finden [5]).

Hiermit glauben wir — freilich in aller Kürze und ge-

---

[1]) Nämlich in die Krone oder in die Geſtalt, was daſſelbe iſt; ביה bezieht ſich alſo entweder auf עטורא oder תקונא.

[2]) Sie lautet: מאי כי שם יי אקרא, אר"ש הא כתיב הבו גודל לאלהינו, הבו גודל דא גדולה, הצור תמים פעלו דא גבורה, כי כל דרכיו משפט דא תפארת, אל אמונה דא נצח, ואין עול דא הוד, צדיק דא יסוד, וישר דא צדק, הוא כלא שמא קדישא דקב"ה כו' סופי' דקרא מקשר קשרא דמהימנות' במאי דכתיב הוא כד"א צדיק וישר הוא כלומר הוא כלא הוא חד בלא פרודא.

[3]) S. oben S. 235.

[4]) S. 225. ff.

[5]) Was aber beſonders für unſere Anſicht ſpricht (daß nämlich in dem beregten Satze von nichts Anderem als von der Bedeutung des Namens Jehova die Rede iſt), das iſt der Schluß deſſelben, nämlich: זכאה מאן דידע למקרי למלכא כדקא יאות, מנלן דכתיב לכל אשר יקראוהו באמת, מאי באמת, בחתמא דגשפנקא דמלכא דהיא שלימו דכלא. חתמא דגשפנקא (Siegelring) vgl. man nun den von uns oben (S. 240. 1. Note) citirten Paſſus und unſere Erklärung dazu *).

*) Auch die Worte ובגב כי שם יי אקרא אר"י יוסי שם יי ממש ומשה בהדהו' שעתא גלי להו לישראל כו' (Sohar ibid.) zeugen für die Richtigkeit unſerer Anſicht.

stützt auf das Verständniß des Kundigen — die Hauptbeweise unserer Gegner entkräftet zu haben [1]).

[1]) Auf Beweise, die aus den räthselhaften, vieldeutigen Allegorien der „Idra's" wie des „Buches des Geheimnisses" uns etwa entgegengestellt werden könnten, lassen wir uns zwar nicht ein, doch bemerken wir im Allgemeinen, daß dieselben größtentheils entweder Beschreibungen des Adam Kadmon (des Gesammtbegriffes der Sefirot) oder der einzelnen Sefirot, selten aber des göttlichen Wesens selbst enthalten *). Einige andere Scheinbeweise sind bereits an verschiedenen Orten von uns widerlegt worden, indem wir die betreffenden Stellen bald als Interpolationen **) bald als mit unsern Ansichten wohl harmonirend, nachgewiesen ***). — Großes Gewicht legt Franck noch (l. c. S. 140.) auf eine auch von uns oben (S. 5—6.) erwähnte Stelle Corduero's in Pardes Rimonim über Identität des Wissens, des Wissenden und des Gewußten, wie über die Lehre, daß alles Sein im Sein Gottes begründet ist. Allein obschon es uns eigentlich nicht um die Meinung Corduero's, sondern um die des Sohar zu thun ist, so erinnern wir doch daran, daß die ganze qu. Stelle aus dem Maimonides entlehnt ist; der Anfang nämlich aus dem oben (S. 8—9.) von uns allegirten 2. Cap. des Jessode ha-Tora, der Schluß aber aus dem 69. Cap. des 1. Th. des More Nebuchim („Gott ist die letzte Form aller vorhandenen Dinge u. s. w."). Daß man aber nicht diese Maimonidischen Worte selbst einer pantheistischen Anschauung unterstelle (wozu Brucker l. c. Th. III. Art. jüdische Dogmen nicht übel Lust hat), davor verwahrt sich dieser Gelehrte im 70. Cap. des More Nebuchim („Gott wird über, nicht in der höchsten Sphäre thronend gedacht, denn er ist von der Welt getrennt, nicht immanenter Grund derselben u. s. w."), eben so im 72. Cap. dess. Buches („Gott ist kein der Welt inhärirendes, sondern ein von allen Theilen derselben abgesondertes Wesen u. s. w. ****).

*) So werden z. B. in dem Satze תלת רישין כו' דא לעילא מן דא (Sohar III. 288. a.) die drei höchsten Sefirot, und in den Worten עתיקא ביה סתימן ביה כלילן כלא כו' (ib. 291. a.) die Krone beschrieben.

**) S. z. B. S. 306. Note 4; vgl. auch noch folgende Worte Franck's (l. c. 151.): „Die Welten, welche er damals, durch einen spontanen Ausfluß aus seiner eigenen Substanz, hervorgebracht hatte, werden mit Funken verglichen u. s. w." Die hervorgehobenen Worte sind nicht im Texte begründet.

***) S. z. B. S. 225 üb. d. Namen אהיה u. 242—245.

****) Wie man aber hiernach die Lehre Corduero's von der Identität des Wissens, des Wissenden und des Gewußten zu verstehen habe, darüber verweisen

Eines Bildes müssen wir jedoch noch erwähnen, das der Mißdeutung ausgesetzt ist. Es ist dies das vom Sohar gebrauchte Gleichniß der Flamme, um, wie er sagt, durch die Einheit der drei Lichtfarben die heilige Einheit (יחודא קדישא) zu versinnlichen [1]). Hiermit soll aber, nach dem Vorbilde des Sefer Jezira [2]), blos die auch von uns oben vorgetragene Lehre von der Zusammengehörigkeit der drei Abtheilungen der Sefirot und ihrem gegenseitigen sich Durchdringen und Ergänzen [3]) verdeutlicht werden [4]).

[1]) Sohar I. 51. a; vgl. oben S. 128.

[2]) „Ende und Anfang, Anfang und Ende der zehn Sefirot sind in einander gefügt, wie die Flamme mit der Kohle verbunden ist — der Herr aber ist allein und hat keinen Zweiten *)."

[3]) S. oben §. 29. S. 286—288.

[4]) Noch eines andern bildlichen Ausdruckes bedient sich bekanntlich der Sohar. Um uns die Herrschaft Gottes über die Welt anschaulich zu machen, vergleicht er ihr gegenseitiges Verhältniß mit dem Verhältnisse von Seele und Körper, doch verwahrt er sich ausdrücklich vor einem Gedanken der Immanenz und will die Vergleichung nur in Betreff des Abhängigkeits-Verhältnisses der Welt von Gott verstanden wissen: נשמתא אמתילא לקבה, כמה דשלטנותיה על כל עלמין וברייין אוף הכי נשמתא, בשלטנותא דילה על כל אברי גופ' איהי אדמי' לגביה אבל לא במלה אחרא. Sohar III. 258. a. **). In

wir auf das 68. Cap. dess. Buches (vgl. auch die lange Abhandlung des Narbonne zu d. St.), besonders aber auf Mendelssohn's Morgenstunden Cap. 14. („Gedanken, das Denkende, das Gedachte; das sind drei Rücksichten u. s. w.").

*) Hiermit will das Buch Jezira gerade auf die Getrenntheit Gottes von den Sefirot aufmerksam machen, woraus auch der Sinn der gleich darauf folgenden etwas dunkeln Worte ולפני אחד מה אתה סופר sich uns klar ergiebt. Aus der Erkenntniß der Sefirot erfolgt nämlich noch keine Erkenntniß Gottes nach der Wirklichkeit, alle Einsicht reicht nur bis zur ersten Sefira, und vor der Eins (der Krone) was kannst du zählen, d. i. begreifen?" — Hiermit stimmt auch der Schluß des Buches (welcher, beiläufig gesagt, auch dem Sohar bei seiner Eintheilung der Sefirot gegenwärtig war), vollkommen überein: „Eins über Drei, Drei über Sieben ꝛc., alle sind fest an einander geschlossen; über alle aber herrscht Gott der wahrhafte König."

**) Vgl. More Nebuchim II. 72.: יחס אלוה לעולם ביחס כח המדבר לגוף אבל ההבדל כי זה הכח המדבר הוא כח בגוף ובלתי נפרד ממנו והשם ית' אינו כח בגוף העולם אבל נפרד מכל חלקי העולם כו'.

Nachdem wir nun die Unhaltbarkeit aller unſeres Wiſſens gegen unſere Auffaſſung des Syſtems der Kabbala zu führenden Beweiſe genügend dargethan zu haben glauben, könnten wir dieſe Abtheilung ſchließen. Doch wollen wir zuvor noch einiger Parallel-Stellen aus ältern rabbiniſchen Schriften erwähnen, in denen ſich die Grundzüge dieſes Syſtems, wie wir es aufgefaßt, ebenfalls erkennen laſſen. In den ſogenannten Perakim (kurzen Sprüchen) des Rabbi Elieſer, פרקי דר״א, findet ſich eine dem buchſtäblichen Sinne nach auffällige Stelle, die aber durch die von uns entwickelten kabbaliſtiſchen Prologomena in einem ganz andern Lichte erſcheint [1]). Sollte dieſer Paſſus daher wirklich — was freilich

---

dieſem Sinne lehren die Kabbaliſten: Gott bedarf keiner Welt zu ſeiner Exiſtenz, ohne Gott aber iſt keine Welt denkbar *)."

[1]) Es iſt nämlich bereits oben (S. 139.) von uns im Vorbeigehen berührt worden, daß Maimonides dieſem Rabbi den Vorwurf macht, daß er den platoniſchen Dualismus, welcher die Materie mit Gott coäterniſirt, anerkenne. Wir wollen hier dieſe Stelle aus dem More Nebuchim zur beſſern Verſtändniß vollſtändig übertragen. Sie lautet: „In den berühmten Perakim des Rabbi Elieſer ben Hyrcanos fand ich einen äußerſt befremdenden Ausſpruch — ich geſtehe, daß ich nie etwas Auffallenderes von einem Anhänger des Moſaïsmus geleſen habe — es iſt dies folgende Aeußerung: „Woraus ſind die Himmel entſtanden? Gott nahm ſein Lichtgewand, wikkelte es wie einen Mantel auf, wodurch die Himmel entſtanden, die ſich immer weiter ausdehnten, ſo heißt es: Er hüllt ſich in Licht wie

---

* הבורא ית׳ הוא הפועל ובורא הכל ומקיים המציאות ובהתבטל י הפעולה לא יתבטל הפועל ובהתבטל המציאות לא יתבטל הוא בבטולו כי הוא בלתי צריך למקום ועומד בעצמו ובזה הסבימו כל העוסקים בחכמה אלהית (פרדס שער א׳). התחתונים צריכים לעליונים ועליונים לתחתונים, כלם צריכים אל האם והוא אצ אנא יכיל למחאה ההיא לשום אחד מהם (שם). Vgl. Sohar II. 42.: צורה ולמעבד לה כמה זמנין וליח אלוה אחרא עלי דיכיל לממחי איהו שליט בכלא וליח מאן דשליט ביה איהו דיוקני; ferner III. 225.: תפים בכלא וליח מאן דתפים ביה.

noch sehr dahingestellt bleibt — jenen Tanaïten zum Verfasser haben, so würde dies von dem hohen Alter kabbalisti-

in einen Mantel, spannt die Himmel wie einen Teppich (Ps. 104.). Woraus ist die Erde erschaffen worden? Gott nahm den Schnee unter seinem Ehrenthrone, streute ihn nieder, und so entstand die Erde, denn so heißt es: Er spricht zum Schnee, werde Erde! (Job 37, 6.). So weit der Rabbi. Nun kann ich mich durchaus in der Meinung dieses Gelehrten nicht zurecht finden. Sollte er der Ansicht gewesen sein, daß aus Nichts auch Nichts entstehen könne, und daß durchaus ein Stoff nöthig sei, woraus irgend etwas hervorgehe, was er daher auch mit seiner Frage: woraus sind Himmel und Erde erschaffen worden? zu verstehen giebt; so begreife ich seine Antwort nicht, wir dürfen ihn blos fragen: Und woraus ist sein Lichtgewand erschaffen worden? Woraus der Schnee unter dem Ehrenthrone? Woraus endlich dieser Ehrenthron selbst? — Es müßte denn sein, daß er dieses Licht und diesen Thron für ewige Substanzen gehalten; allein dies würde sich zu dem Glauben an die Weltewigkeit — zwar allerdings nur nach platonischen Grundsätzen — hinneigen, was äußerst befremdend erscheint. Kurz, das System dieses Weisen ist mir nicht klar geworden." More Nebuchim II., 26.

Setzen wir aber, wie gesagt, beim Ausspruche R. Elieser's eine kabbalistische Anschauung voraus, so findet er eben dadurch seine genügende Erklärung *). Man kennt nämlich die kabbalistische Lehre von der Ursubstanz. Man erinnert sich, daß darunter nach Einigen **) eine Doppelsubstanz verstanden wird, eine geistige für die himmlischen und eine körperliche für die irdischen Dinge, welche letztere aber nach Maßgabe ihrer stufenweis zunehmenden Entfernung von den geistigen Regionen ihre stoffische Natur im progressiven Verhältniß vermehrt ***). Man weiß ferner, daß die Kabbala, der das Weltall im Allgemeinen die Kleidung Gottes ist, die Sefirotwelt besonders ein leuchtendes Prachtgewand ****) nennt. Wer erkennt nun diesen Ausdruck nicht bald in dem Lichtgewande unseres Rabbi wie-

*) Daß der mit der Kabbala nicht vertraute Maimonides (s. oben S. 13.) eine solche Voraussetzung nicht theilt, ist natürlich und beweist nichts gegen unsere Annahme.

**) S. oben S. 169—170 die Meinung des Nachmanides.

***) Selbst die körperliche Substanz soll nämlich als ein ursprünglich sehr feiner, ätherischer Körper — ähnlich dem, welchen einige Kabbalisten den zur Erde herabsteigenden Engeln oder den Frommen im künftigen Leben zuweisen — sich erst durch eine stufengängige Condensation zur eigentlichen Materie ausbilden.

****) לבוש יקר דנהיר, s. oben.

scher, und zwar unserer Auffassung entsprechender Ideen zeugen; denn läßt es sich auch nicht leugnen, daß die fragliche

der? — Was aber bedeutet der „Schnee unter dem Throne der Herrlichkeit“ (שלג שתחת כסא הכבוד)? Hören wir, was Andere darüber denken. Der Thron bedeutet nach Einigen*) den Himmel überhaupt, nach dem Sohar**) aber namentlich die Geisterwelt. Der Schnee unter dem Throne bedeutet die Materie, wobei der Ausdruck „unter dem Throne“ (תחת כסא הכבוד) die Niedrigkeit und Geringheit derselben im Vergleich zu den himmlischen Dingen anzeigen soll***). Kommen wir nun zur Erklärung des beregten Ausspruches. Ganz im Geiste der oben (S. 174) beschriebenen Richtung der Kabbala, welche, weit entfernt, das erklären und begreiflich machen zu wollen, was seiner Natur nach nicht in das Gebiet menschlicher Forschungen gehört, sich nur von dem ersten, unbegreiflichen Schöpfungsacte an abwärts mit ihren Meditationen versucht, fragt sich auch hier unser Rabbi nicht: wie bewirkte Gott die absolute Schöpfung aus Nichts? sondern, den obersten Grundsatz der Kabbala von einer zuerst geschaffenen, sich nach und nach ausbildenden

*) S. More Nebuchim II. 28.

**) S. oben S. 278.

***) Nach Maimonides (a. a. O.) sind die Worte שלג שתחת כסא הכבוד eine Umschreibung des schon im 2. B. Mos. (24, 10.) vorkommenden „glänzenden Saphirsteins.“ Die Stelle: ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר wird nämlich von Onkelos, wie folgt, übersetzt: Unter dem Throne seiner Herrlichkeit war wie das Werk eines Edelsteines (ותחות כורסיה יקריה כעובד אבן טבא). Der Saphir, meint M., ist als durchsichtiger Körper, der allen Lichtstrahlen freien Durchgang verstattet, ein bezeichnendes Bild der formlosen und durch eben diese Privation jeder möglichen Form fähigen Materie. Dasselbe soll nun hier auch der „Schnee unter dem Throne“ bedeuten. — Allein obschon diese aristotelische Definition der Materie unter allen jüdisch-scholastischen Philosophen gebräuchlich ist und auch dem Sohar nicht unbekannt scheint (vgl. I. 71. b. גוון ספיר אתכליל מכל גווני ואיהו אבן שתיה; ferner III. 128. b.: ההוא טלא חוור כהאי אבני דכרולח' דאתחזיי כל גווני בגווה), so glauben wir doch nicht dasselbe auch bei unserm Rabbi voraussetzen zu dürfen, (abgesehen davon, daß das Bild des Schnees mit dem des Saphirs nicht wohl harmonirt), vielmehr scheint uns weit einfacher, daß der Schnee, welcher, so lange er in der Luft ist, als ein feiner durchsichtiger Stoff erscheint und erst nach seinem Niederfallen eine feste Decke bildet, dem Rabbi ein geeignetes Bild ist für die körperliche Substanz, welche, nach kabbalistischer Anschauung, in Abstufungen von ihrer ursprünglichen Feinheit verliert. Passend schließt sich hieran sein Beleg aus Job: „denn er spricht zum Schnee, werde der Erde gleich“ (כי לשלג יאמר הוה ארץ); vgl. Sohar III. ib.: מארי דתיוור כסו, nach Daniel 7, 9.: לבושי כתלג חוור.

Stelle auch nach mancher anderweitigen Auffassung eine

Urſubſtanz als bekannt vorausſetzend, wirft er ſich blos Fragen über die Art und Weiſe dieſer Ausbildung auf, die er dann nach orientaliſchem Brauch in Allegorien — und zwar ganz im Sinne der Nachmanidiſchen Doppelſubſtanz — beantwortet. Die erſte Frage des Rabbi iſt daher: Woraus haben ſich die Himmel (himmliſchen Dinge) gebildet? Antwort: Gott nahm ſein Lichtgewand*), entfaltete es wie einen Mantel, und ſo entſtanden die Himmel (höheren Welten), die ſich immer weiter ausdehnten (entwickelten). In dieſen Worten liegt die Evolution der (höheren) Welten aus der Azilutwelt ausgeſprochen. Zweite Frage: Woraus hat ſich die Erde (das Irdiſche) gebildet? Antwort: Gott nahm den Schnee unter dem Throne, warf ihn nieder, und ſo entſtand die Erde (alles Irdiſche). In dieſen Worten iſt nicht nur die Niedrigkeit der körperlichen Subſtanz an ſich („unter dem Throne"), ſondern auch ihre geſteigerte Condenſation durch zunehmende Entfernung von den himmliſchen Sphären („er warf ihn nieder, und ſo entſtand das Irdiſche") ausgeſprochen. Bemerkenswerth iſt übrigens noch, daß unſer Rabbi in beiden Antworten Gott handelnd auftreten läßt („Gott nahm, entfaltete, warf nieder"), weil auch in der Selbſtausbildung der Welten die Mitwirkung Gottes nicht verkannt werden darf. — Der Ausſpruch Rabbi Elieſer's enthält demnach in kurzen Worten die Grundzüge des Syſtems der Kabbala, (wobei er vom Sohar blos in Betreff der Materie, welche dieſer unmittelbar aus den höhern Welten ſich entwickeln läßt, abweicht, indem er eine ſelbſtſtändige körperliche Subſtanz als Subſtrat alles Materiellen ſtatuirt). Wir ſtellen dieſe Grundzüge hier etwas überſichtlicher zuſammen: a) die Welt iſt durch abſolute Schöpfung entſtanden**); b) die Schöpfung ſtand nicht auf einem Schlage vollendet da, ſondern blieb einer allmäligen Ausbildung überlaſſen (מאיזה מקום נבראו); c) dieſe Ausbildung kann der Mitwirkung Gottes nicht entbehren (זרק, נטרד, לקח); d) der erſte Manifeſtations- oder richtiger Schöpfungs-Act Gottes, iſt ſein Lichtgewand = Azilutwelt; e) durch Evolution dieſer Welt, oder nach dem Ausdrucke des Rabbi, durch Aufwickelung dieſes Gewandes, entſtanden die übrigen himmliſchen Welten (שמים); f) die irdiſchen Dinge haben die gleichzeitig

*) Die erſte Schöpfungsſtufe (Azilutwelt). Beachtenswerth iſt, daß in dem Bilde des Lichtgewandes zugleich die Nicht-Ewigkeit dieſer Azilutwelt liegt, denn wie das Kleid kein integrirender Theil des Menſchen, vielmehr völlig von demſelben unterſchieden iſt und freiwillig an- oder abgelegt wird, ſo iſt auch das Gewand Gottes durch ſeinen freien Willen hervorgebracht worden.

**) S. die vorige Subnote.

ziemlich befriedigende Erklärung gefunden [1]), so glauben wir doch der unsrigen wenigstens den Vorzug einer größern Wahr-

mit der himmlischen von Gott hervorgebrachte körperliche Substanz (שלג שחחת כה"ב) zur Unterlage.

Jedenfalls lag es also nicht in der Absicht R. Elieser's die absolute Schöpfung ex nihilo zu leugnen, und somit schwindet auch der Vorwurf Maimonides'.

[1]) Eine sinnreiche Vertheidigung R. Elieser's gegen den Angriff Maimonides' findet sich in מעשי ה' des ר"א אשכנזי. Folgendes sagt er im fünften Capitel der Abth. מעשי בראשית: „Im Vorhergehenden ist es uns klar geworden, daß Alles, was wir in der untern, sinnenfälligen Welt wahrnehmen, nur eine Abbildung desjenigen ist, das sich in der höhern, geistigen Welt befindet. Als Veranschaulichung jener höhern Welt können wir die Vision der Ezechielschen Merkaba ansehen. Die bekannte Frage des Rabbi: מהיכן נבראו שמים וארץ, bezieht sich daher keinesweges auf den Stoff, aus welchem irgend etwas gemacht worden, sondern auf das Vorbild, nach welchem Alles seine bestimmte Form erhalten. Die Frage שמים מאיזה מקום נבראו heißt nun so viel: Von welcher Stelle am himmlischen Thronwagen ist der Abriß zu dem sichtbaren Himmel genommen worden? Die Antwort ist: Von dem Lichte seines Gewandes *); die Merkaba selbst ist nämlich das Gewand Gottes, von ihr heißt es aber: ונוגה לו סביב „ein Lichtglanz umgiebt sie rings umher" (Ezechiel 1, 4 und 27). Nach dem Vorbilde dieses die Merkaba umgebenden Lichtglanzes nun sind auch die kreisförmigen Himmel (Sphären) gebildet worden, und dies der Sinn des Psalmisten: עטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה „Hier unwickelt er (die Merkaba) mit Licht wie mit einem Gewande, dort spannt er die Himmel wie einen Teppich." Von welcher Stelle in der Merkaba, frägt nun der Rabbi weiter, ist der Abriß zur Form oder eigentlich zu der Lage unserer Erde genommen worden? Antwort: Von dem Schnee unter dem Ehrenthrone. Dieser Schnee, oder wie ihn Ezechiel schildert, diese Eiswölbung **), die sich unter dem Throne und über den Köpfen der חיות befindet, ist gleichsam als das Centrum der Merkaba anzusehen, und nach diesem Vorbilde

*) מאור לבושו לקח.

**) Ezechiel 1, 22. רקיע כעין הקרח הנורא. Im מעשי ה' wird dieser Vers nicht ausdrücklich erwähnt, auch ist er überhaupt an dieser Stelle etwas dunkel, doch erhält, unseres Dafürhaltens, seine Erklärung nur durch Hinweisung auf diese Prophetenworte erst den rechten Sinn.

scheinlichkeit vindiciren zu können. Uebrigens lassen sich noch in einigen andern Schriften, deren hohes Alter mehr verbürgt ist [1]), sichtliche Spuren dieses Systems erkennen. So findet sich sowohl in Vajikra rabba (Cap. 31.) als auch im Midrasch zu den Psalmen (104, 3.) eine Stelle, welche augenscheinlich den in פרקי דר״א entwickelten Gedanken in einer ähnlichen, aber kürzeren Form darlegt [2]), eine andere Stelle in den Rabbot drückt dieselbe Idee aus [3]). Doch wollen

ist auch unsere Erde das Centrum der sie umgebenden Sphären geworden *)."

So scharfsinnig aber diese Ausdeutung auch ist, so ist doch obige sowohl dem Wortsinne des Midrasch als dem Geiste der Kabbala angemessener **).

[1]) Vgl. Zunz G. V. Cap. 10. über die Rabbot, Cap. 15. über Midr. Ps. und Cap. 16. über Boraitha derabbi Elieser.

[2]) Sie lautet: „R. Simeon sagte zu R. Samuel: da ich von deiner Gewandtheit in der Agada gehört, so erkläre mir doch, auf welche Weise das Licht erschaffen worden sei. Leise und vertraulich erwiederte jener: Gott hat sich in ein lichtes Gewand gehüllt, welches die ganze Welt durchstrahlte. — Aber warum so geheimnißvoll, fragt Rabbi Simeon, heißt es denn nicht ausdrücklich: er hüllt sich in Licht wie in ein Gewand (Ps. 104.). — In einem leisen, vertraulichen Tone, antwortete jener, habe ich diese Lehre empfangen, darum theilte ich sie dir ebenfalls in einem solchen Tone mit ***)."

Wer erkennt nun nicht in diesem lichten Gewande und dem Lichtausflusse sowohl das Dogma der Azilutwelt, als auch die progressive Entwickelung der Welten überhaupt, mit einem Worte, die Vordersätze der Kabbala ****)? Eben die außergewöhnliche, mystische Richtung dieser Doctrin ist es auch, was den Rabbi bewog, sie geheimnißvoll mitzutheilen.

[3]) „Moses schrieb Vieles verdeckt, was dann von David erläutert wurde. So z. B. scheint aus dem Anfange der Genesis her-

*) Nach dem Ptolemäischen Planetensysteme ist bekanntlich die Erde unbeweglich und Mittelpunkt des ganzen Universums.

**) Namentlich haben die Ausdrücke לקח וזרק, ebenso היו נמתחין והולכין, nach מעשי ה׳ keine genügende Erklärung.

***) כשם ששמעתי בלחישה כך אמרתי לך בלחישה.

****) Die Ursubstanz — ein lichtes Gewand, also von Gott getrennt. Gott

wir den Werth dieſer Vermuthungen keineswegs überſchätzen, vielmehr können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß alle dieſe und ähnliche Stellen oft auch ſchon zu Gunſten anderer Philoſopheme mit bald mehr, bald weniger Glück ausgebeutet worden ſind [1]).

---

vorzugehen, daß die Schöpfung des Lichtes erſt nach der Schöpfung des Himmels und der Erde erfolgte; David aber erklärt uns deutlich, daß die Lichtſchöpfung den Anfang machte, denn ſo heißt es: er hüllt ſich in Licht, wie in ein Gewand, ſpannt die Himmel wie einen Teppich, woraus zu entnehmen, daß die Schöpfung des Lichts der des Himmels vorangegangen." Schemot rabba Cap. 15. — Da nun hier keineswegs von der Schöpfung des phyſiſchen Lichtes — deſſen nach dieſem Midraſch eigentlich erſt ſpäter bei Einſetzung der Sterne und Planeten Erwähnung geſchieht — die Rede iſt; ſo kann hier nur ein höheres, geiſtiges Licht gemeint ſein, welches gleichſam der ganzen Schöpfung als Grundſache voranging *).

[1]) So werden z. B. die erwähnten Stellen von Erama (2. Pf.) angeführt und mit der ſcholaſtiſchen Lehre von den ſphärenlenkenden Geſtirngeiſtern in Verbindung geſetzt. Allein, zeigen nicht die oben angeführten Worte: כשם ששמעתי בלחישה כך אמרתי לך בלחישה deutlich, daß hier von einer Geheimlehre die Rede ſei? — Im Uebrigen begegnen ſich jedoch, was uns überaus erfreulich, unſere beiderſeitigen Auslegungen in einigen Momenten.

---

hüllte ſich in dieſes Lichtgewand — ſetzte ſich alſo mit der Welt in Verbindung. Von einer Doppel-Subſtanz ſcheint jedoch dieſer Midraſch nichts zu wiſſen.

*) Als Ergänzung dieſer Stelle und zugleich als Ausgleichung des anſcheinenden Widerſpruches der Geneſis mit dem Pſalmiſten dient noch folgender Midraſch: לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו אלא בדבר ה' וכבר שמים נעשו אוף הכא ויאמר אלהים יהי אור וגו' והיה אור אין כתיב כאן אלא ויהי אור שכבר היה „Ohne Mühe und Anſtrengung ſchuf der Heilige das Weltall; ſo ſingt der Pſalmiſt: Gott ſprach, und ſchon vollendet war das Himmelsgewölbe; ſo heißt es auch hier nicht: Gott ſprach, es werde Licht, und es ward (והיה) Licht, ſondern: es war (ויהי) Licht, d. h. es war ſchon da." (Bereſchit rabba Cap. 3.; vgl. Sohar I. 16. b.: אור דכבר הוה). — Nach dieſem Midraſch iſt der Sinn der erſten Worte der Geneſis folgender: Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde... Gott hatte nämlich (ſchon vorher) geſprochen, es werde Licht, und ſo war (bereits) Licht. — Dies auch der Gedanke: „Ohne Mühe und Anſtrengung erſchuf Gott das Weltall", denn nach Hervorbringung dieſes höhern Lichtes entwickelte ſich dann alles Uebrige nach dem Willen Gottes von ſelbſt.

Reſumiren wir nun in aller Kürze die Hauptelemente der Kabbala, wie ſie in Sefer Jezira und Sohar gelehrt werden, wobei zugleich das Abweichende unſerer Auffaſſung von der Franck's in den weſentlichſten Momenten hervortreten muß.

1) Die Kabbala anerkennt zwar einen — mit dem buchſtäblichen gleichberechtigten — geheimen Sinn der h. Schrift, ſetzt ſich aber nirgends, weder über das hiſtoriſche Factum, noch über die Verbindlichkeit des Geſetzes weg.

2) Sie lehrt nicht die Einheit der Subſtanz oder Gott als immanenten Grund der Welt.

3) Vielmehr lehrt ſie die freie Perſönlichkeit Gottes.

4) Sie lehrt eine abſolute Schöpfung nach dem freien Willen Gottes.

5) An die Stelle einer gleich bei ihrem Erſtehen vollendeten Schöpfung, ſetzt ſie jedoch die Idee einer von Gott hervorgerufenen, den Keim alles Werdens in ſich tragenden und — mit Hilfe göttlicher Mitwirkung — nach und nach ſich ſelbſt ausbildenden Urſubſtanz.

6) Dieſe außergöttliche Subſtanz iſt wie ihr Urheber rein geiſtig; der Geiſt iſt alſo die Grundlage alles Werdens.

7) Die Natur, wie ſie uns in der Erſcheinungswelt entgegentritt, iſt eine Modification dieſes Geiſtes, oder, wie die Kabbaliſten ſagen, ein Abfall vom Geiſte, aber ein Abfall, der eben aus der regelmäßigen Entwickelung deſſelben hervorgeht und den Zuſammenhang zwiſchen Beiden nicht aufhebt. Die Natur entfernt ſich zwar graduel von ihrem Urſprung, dem Geiſte, reißt ſich aber nicht von demſelben los, ſie ſteht ihm nach, aber nicht entgegen.

8) Dennoch erklärt gerade dieſer Abfall die Entſtehung des Mangelhaften und Böſen, denn in eben dem Grade, wie

die Natur ſich von dem Geiſte entfernt, verfällt ſie in das Unvollkommene und Fehlerhafte, und ſelbſt das vermöge ihrer Abkunft ihr einwohnende Streben, ſich wieder ihrem Urſprunge zu nähren und in dem Mangelhaften das Vollkommene, in dem Bedingten das Unbedingte darzuſtellen, iſt blos ein ſtets wiederholtes ſich Verſuchen, ein dem Irren und Fehlen ausgeſetztes Ringen und Kämpfen

9) Mit der Entſtehung des Böſen würde daher zugleich die Möglichkeit einer gänzlichen Zerſtörung und Auflöſung der Ordnung der Dinge, alſo eine Negation der göttlichen Abſichten, entſtanden ſein; wäre Gott nicht ſelbſt mit der Natur vermittelſt der geiſtigen Elemente derſelben in Verbindung getreten [1]), mit andern Worten, ließe Gott nicht ſeine Schöpfungsidee auch in dieſer blinden Naturkraft noch fortwalten und dieſelbe leiten — nicht etwa dergeſtalt, daß durch unmittelbares Eingreifen von Seiten Gottes die naturgemäße Selbſtentwickelung gehemmt und die Möglichkeit des Böſen überhaupt aufgehoben würde, vielmehr ſo, daß dieſe Entwickelung gerade durch die göttliche Mitwirkung geregelt und eben dadurch ein ſchrankenloſes Umſichgreifen des Böſen von ſelbſt unmöglich wird. Das Böſe kann in der Welt überwiegend, vorherrſchend ſein und Gottes Ordnung ſtören, aber nicht zerſtören; vielmehr iſt es Zweck der Entwickelung, daß nach durchgemachtem Kampfe endlich das überwiegende Gute das Böſe unſchädlich mache, ja ſelbſt in Gutes verwandle.

10) Dieſen Zweck erreicht Gott dadurch, daß er die ringenden und ſich verſuchenden Naturgeſtaltungen dahin lenkt, eine „Menſchengeſtalt“ hervorzubringen. Dieſe (die Menſchheit) iſt dazu beſtimmt, die Löſung der Aufgabe, welche die

[1]) Ueber dieſes Zuſammentreten Gottes mit den Sefirot = Mitwirkung, Weltregierung, ſ. oben.

ganze Natur ſich gleichſam geſtellt zu haben ſcheint — den abgefallenen Geiſt wieder emporzuheben — zu realiſiren. Der bewußtloſe Kampf des Guten und Böſen hat ſich im Menſchen zu einem ſich bewußtgewordenen erhoben, wo er erſt den Namen eines Kampfes verdient, da er, auf Willensfreiheit beruhend, zum Siege führen kann, zum Siege des Geiſtes über die Natur; ein Sieg, welcher, indem er das Irdiſche überwindet und das Gemeine veredelt, die Natur ſelbſt vergeiſtigt und ſomit das Bindemittel und die höhere Weihe des Weltenlebens überhaupt wird.

11) Zwar tritt dieſer Zweck im Erſcheinungsmenſchen — wo der Sieg nur unvollſtändig und oft gar in ſein Gegentheil umſchlägt — nur theilweiſe hervor. Allein eben dieſer Erſcheinungsmenſch ſoll und muß, durch Erfahrungen belehrt und durch Gottes Beiſtand geſtärkt, inmitten aller mißlungenen und vergeblichen Verſuche in ſeiner geſchichtlichen Entwickelung ſich zum Idealmenſchen hindurchringen. Der Idealmenſch — ſagt daher der Text — lag gleich Anfangs im Plane des Schöpfers. Er iſt der Anfang und das Ende der Schöpfung.

Dieſe, theils der Kabbala eigenthümliche, theils auch andern, ſowohl älteren als neueren Syſtemen nicht unbekannte Ideen [1]), ſtellen die Kabbaliſten als reine Ausflüſſe des Ju-

[1]) Einige Berührungspuncte mit dieſen Ideen entdeckten wir auch neulich in einer Vorleſung des Hrn. Prof. Braniß über phychiſche Anthropologie *).

*) Wir wollen hier das annäherungsweiſe Hierhergehörige herausheben: „Gott ſchafft die Welt, aber Gott will auch, daß die Welt ſich ſelbſt ſchaffe, ſo daß die Natur Gottes Schöpfung iſt, inſofern ſie ſich zugleich ſelbſt ſchafft. Inſofern iſt er allerdings durch ſein ſchöpferiſches Werde allein der Gründer; aber inſofern er die Welt ſich ſchaffen läßt, tritt der ſchöpferiſche Geiſt in die Welt hinein... Nimmt man an, daß Gottes Allmacht die Welt auf einen Schlag geſchaffen habe, ſo drängen ſich viele Widerſprüche auf; denn wir ſehen vieles Vergebliche, Unvollkommene u. ſ. w.; ja der Gedanke, daß die Welt vollkommener

denthums auf [1]), und in der That müſſen wir — ohne uns auf eine Beurtheilung ihrer Auffaſſung der heiligen Schrift einzulaſſen — dieſe Ideen wenigſtens ſo lange für Reſultate ihrer ſubjectiven Auffaſſung des Moſaïsmus und ſomit für originell gelten laſſen, als ſich uns nicht etwa anderweit die Ueberzeugung aufdringen ſollte, daß die Grundzüge der Kabbala einem ältern Syſteme entlehnt und nur anders zugeſtutzt worden wären [2]). Die Unterſuchung dieſer Originalitätsfrage wird der Gegenſtand der dritten Abtheilung ſein.

[1]) Vgl. oben (S. 171—172,) über die dem jüdiſchen Denker (Religionsphiloſophen) ſich natürlich aufwerfenden Fragen.

[2]) Dahingeſtellt laſſen wir jedenfalls, ob dem Sohar bei ſeinen Lehren von einer Urſubſtanz, wie von dem Zuſammentreten Gottes ꝛc. wirklich ein tiefes Eingehen in ſeinen Vorwurf, ein klares, philoſophiſches Sichbewußtſein des Problems und deſſen Löſung zuzuſchreiben ſei, ob er namentlich mit der Lehre von dem Zuſammentreten Gottes ꝛc. immer den von uns bezeichneten Begriff und zwar in der Abſtractheit, wie wir ihn aufgefaßt, verbindet, oder hierin oft weiter geht, wobei vielleicht die ganze Theorie auf Selbſttäuſchung hinausläuft. Wir können dies um ſo eher auf ſich beruhen laſſen, als es dem Ganzen unſerer Unterſuchungen keinen Eintrag thut. Nicht das Reſultat eigenen Nachdenkens jenen alten Theorien anpaſſen, ſondern treu den Standpunct derſelben angeben, kann die hiſtoriſche Wahrheit fördern.

ſein könnte, als ſie iſt, wurde vielfach ausgeſprochen, und man ging ſo weit zu glauben, Gott habe die Welt gar nicht geſchaffen. Dieſe Irrthümer hören nur auf, wenn man ſagt, die Schöpfung hat ſich in ſich zu vollbringen. Wir müſſen uns daher nicht blos nicht wundern, daß die Welt ſich langſam entwickelt; denn es iſt eine übertriebene Zärtlichkeit für die Natur, zu glauben, daß ſie nicht irren könne; denn nur im Kampfe unter tauſend Irrthümern ſchreitet die Natur fort. Dieſer Naturgeiſt iſt es nun, der ſpäter zum Menſchen formirt, in ihm ſeine entſprechende Geſtalt findet, ſich im Menſchen kennen lernt und heraustritt aus dem Gebanntſein in den materiellen Stoff... Alles dunkelnde, dämmernde Bewußtſein iſt im Menſchen zu Tage gelangt... ſein Leben iſt das freudige Sich-Selbſt-Ergreifen alles Daſeins... Unmittelbar ſtellt ſich dieſes menſchliche Leben als Sinnenleben dar, worin es eins mit der Natur. Aber der Menſch geht in ſeinem Selbſtbewußtſein über ſeine eigene Natürlichkeit hinaus; denn es iſt etwas in ihm, was nicht natürlich ſein will. In ſeiner Einheit mit der Natur iſt er nicht frei... Durch dieſen Zwieſpalt wird das Streben nach dem höhern Standpuncte veranlaßt, welches die Freiheit zum Inhalte hat u. ſ. w." Bresl. Ztg. 1848. Nr. 60.

Dritte Abtheilung.

Erſtes Capitel.

Nachdem in der erſten Abtheilung eine Unterſuchung über das Alter der Kabbala, ſo wie über die Echtheit ihrer Hauptſchriften angeſtellt; in der zweiten Abtheilung ſodann die Analyſe dieſer Hauptwerke unternommen worden, um aus ihnen die Anſichten der Kabbaliſten über Gott, Welt und Seele zu erfahren, und ſo den eigentlich metaphyſiſchen Kern dieſer Wiſſenſchaft feſtzuſtellen und geordnet darzulegen: ſoll nun in dieſer dritten und letzten Abtheilung eine Unterſuchung über die Syſteme folgen, welche einige Aehnlichkeit mit der Kabbala haben, um ſo, wo möglich, die Abſtammung der Letztern zu ermitteln oder ihre Originalität anzuerkennen. — Auch hier ſchließt ſich unſere Arbeit Schritt für Schritt der Franck'ſchen »Kabbala« an. In dieſem erſten Capitel wird über den Zuſammenhang der Kabbala mit der Philoſophie Plato's geſprochen.

Der Vf. zählt zuerſt mehre Aehnlichkeiten zwiſchen beiden Syſtemen auf [1]), dann fährt er (Seite 190.) alſo fort: »Bei beiden Seiten endlich begegnen wir den Dogmen von der Präexiſtenz der Seelen, der Reminiscenz und der Metempſychoſe.« — Hiergegen haben wir, was die beiden erſten

[1]) Aehnlichkeiten, die jedoch nur nach ſeiner Auffaſſung der Kabbala exiſtiren.

Dogmen anlangt, blos zu bemerken, daß sie, wie oben (S. 108—109.) von uns nachgewiesen worden, keineswegs ausschließlich in der Kabbala, sondern auch in Talmud und Midrasch gelehrt werden, mithin Gemeingut der jüdischen Theologie überhaupt sind.

Franck zählt nun (Seite 191.) die Verschiedenheiten auf, die [1]) zwischen der Lehre Plato's und der Kabbala herrschen, und weist nach, daß die Aehnlichkeiten, welche man zwischen beiden Systemen erblickt, von den Verschiedenheiten verdrängt werden. Es sei also jedenfalls übereilt, anzunehmen, daß die Kabbala von der platonischen Philosophie abstamme. Außerdem führt er noch mehrere Beweise an, um den Ungrund dieser Annahme darzuthun, und schließt endlich [2]) mit folgenden Worten: »Ferner haben die Juden zu keiner Zeit weder ihre fremden Lehrer verleugnet, noch andern Nationen die Anerkennung für die Kenntnisse versagt, welche sie manchmal von denselben entlehnt haben.... Der Sohar berichtet uns selbst, daß die Bücher des Orients dem göttlichen Gesetze und einigen seiner eigenen Ansichten ähnlich sind. Was könnte nun die Urheber der Kabbala abgehalten haben, auch des Plato zu gedenken? Wir sind demnach zu dem Ausspruche berechtigt, daß der Ursprung des kabbalistischen Systems im eigentlichen Platonismus nicht gesucht werden dürfe.«

Obwohl nun das Argument von der Nichterwähnung Plato's etwas schwach ist, da zwar eine namentliche Erwähnung dieses Philosophen allerdings nicht vorkömmt — was übrigens auch in den Citaten Franck's bezüglich der Weisen des Orients nicht geschieht — indessen doch auf griechische, insonders socratisch-platonische Weltweisheit bisweilen

[1]) Selbst nach seiner Auffassung der Kabbala.
[2]) S. 194—195.

angeſpielt wird [1]); ſo pflichten wir doch dem Reſultate Franck's, inſoweit es die direkte Abkunft der Kabbala vom Platonismus betrifft, um ſo bereitwilliger bei, als nach unſerer Auffaſſung des kabbaliſtiſchen Syſtems eine weſentliche Aehnlichkeit deſſelben mit der Lehre Plato's eigentlich gar nicht ſtattfindet [2]), und der Annahme, daß die (ältere) Kabbala aus dem Judenthume ſelbſt hervorgegangen, überhaupt nichts entgegenſteht. Deſſenungeachtet iſt aber, da allerdings eine genauere Bekanntſchaft der Juden mit griechiſchen Theorien ſehr wahrſcheinlich iſt [3]), die Annahme nicht unzuläſſig, daß der Platonismus in einigen Momenten auf die Geheimlehre — wenigſtens im Verlaufe ihrer Entwickelung — ſeinen Einfluß ausgeübt habe [4]).

[1]) So citirt Reccanati (Taame Mizwot 22. b.) folgende Stelle aus dem Sohar: אשרי אין בה מום, דא מלכות יון דאינון קריבין לארחא דמהמנותא „Ohne Fehler, das iſt das Reich der Griechen, die da nahe ſind dem Wege des Glaubens.“ Dieſe Worte werden ſchon von ihm ſelbſt (ſ. Mendelsſohn's Biur zu Geneſ. 10, 5.) auf „Socrates nnd Plato, welche ſehr richtige Anſichten haben“ bezogen *).

[2]) Daß die kabb. Subſtanz mit der platoniſchen Hyle nichts, durchaus nichts gemein hat, iſt oben (S. 165.) ſchon erörtert worden, ebenſo können auch die Sefirot, als aus abſoluter Schöpfung hervorgegangen, nicht mit den platoniſchen Ideen zuſammengeſtellt werden.

[3]) S. das folgende Capitel.

[4]) Es iſt demnach nicht unmöglich, daß die obengedachten Lehren von der Präexiſtenz u. ſ. w. aus dem Platonismus ins Judenthum eingewandert ſind.

*) Vgl. Sohar I. 13. a.: תרין אומין אחרנין דאינון קריבין ביחודא לישראל. „Zwei andere Nationen ſtehen in ihrem Einheitsglauben den Iſraeliten ſehr nahe.“ Dieſe Worte werden von Einigen (ſ. Satanow, Anhang zu Sohar tinjana 25. a.) auf Griechen und Römer bezogen, deren Weltweiſen den Polytheismus verwerfen. Allein es ſcheint offenbar richtiger mit מטפחרא הספרים anzunehmen, daß der Sohar hier die Chriſten und Muhamedaner meint. Vgl. jedoch oben S. 72. Note.

Zweites Capitel.

Franck geht nun zu der Unterſuchung über den Zuſammenhang der Kabbala mit der Alexandriniſchen Schule über. »Ohne Zweifel«, ſagt er [1]), hat die metaphyſiſch-religiöſe Lehre des Sohar eine innige Verwandtſchaft mit der ſogenannten neuplatoniſchen Philoſophie [2]). Allein ſind wir dadurch ſchon zu dem Schluſſe berechtigt, daß das erſtgenannte dieſer zwei Syſteme eine Copie des letzteren ſei?... Zuvörderſt finden wir weder im Talmud noch im Sohar irgend eine Spur oder eine Erwähnung eines Monuments der griechiſchen Bildung.« — Dieſes Argument iſt ſchwach. Was den Sohar betrifft, ſo haben wir im vorhergehenden Capitel einen Paſſus aus dieſem Werke citirt, der der griechiſchen Weltweisheit mit Achtung erwähnt [3]). Aber auch aus Talmnd und Midraſchim läßt ſich vielfach nachweiſen, daß nicht nur die jüdiſchen Gelehrten im Verkehr mit den »Weiſen Athens« [4]) ſtanden, ſondern ſich auch gegenſeitig achteten [5]). Uebrigens merkt ſchon der gelehrte

[1]) Seite 195.

[2]) Doch bemerken wir, daß dieſe innige Verwandtſchaft bei unſerer Darſtellung des kabbaliſtiſchen Syſtems wegfällt.

[3]) Vgl. auch Sohar II. 9. b.: אתא פלוסופא חדא כו'.

[4]) סבי דבי אתונא.

[5]) Ueber dieſen Umgang der Rabbinen mit den Philoſophen, ſ. weiter unten. Hier wollen wir vorläufig nur auf die Worte: אחר זמר יוני לא פסק מפומיה (Chagiga 15. b.) aufmerkſam machen, aus denen auf Verbreitung griechiſcher Bildung unter den Rabbinen geſchloſſen werden dürfte. Allerdings wird ihm dies dort als Impietät angerechnet, doch geſchieht dies, wie ſchon Raſchi bemerkt, blos darum, weil ſolcher beluſtigende Geſang im Exile nicht erlaubt ſei: וחד לן להניח בשביל חורבן הבית דכתיב בשיר לא ישתו יין (ישעי' כד). Edel's Einwurf z. St. iſt unerheblich. (Franck's Gegenbeweis von

Ueberſetzer zu den Worten Franck's an, daß ſeine Behauptung ſich vielfach beſtreiten laſſe. »Außer der großen Anzahl griechiſcher Wörter«, ſagt er, »die der Talmud aufgenommen hat, will ich blos hervorheben, daß ſchon die Miſchna (Jadajim 4. 6.) den Homer kennt: ספרי המירוס וכו׳; ſo heißt's ferner Jeruſchalmi Sanhedrin 28. a. ר׳ עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים כגון ספרי בן סירא כו׳ אבל ספרי המירוס וכל הספרים שנכתבו מיכן ואילך הקורא בהן כקורא באגרת »R. Akiba ſagt: Auch derjenige, welcher in den irreligiöſen [1]) Büchern

---

der Nichterwähnung der Eſſener im Talmud, hat bereits der Ueberſetzer (S. 199) durch Anführung der Rapoport'ſchen Conjectur entkräftet *).

[1]) Herr Jellinek überſetzt החצונים mit „irreligiös"; demnach wäre es aber unerklärlich, warum dem Vater der heidniſchen Mythologie (Homer) der Vorzug vor Ben Sira eingeräumt werde; warum ſollen überhaupt die Bücher Ben Sira's irreligiös genannt werden, da doch ſelbſt der Talmud an ihnen nur tadelt, daß ſie viel nichtiges, leeres Geſchwätz enthielten (דברים בטלים), und die beſſern Stellen uns ſogar anempfiehlt? (מילי מעלתא דאית ביה דרשינן להו). Richtig belehrt uns daher J. S. Reggio in ſeinem vortrefflichen Werke התורה והפילוסופיאה über den wahren Sinn dieſes Verbots; wir wollen ſeine ſcharfſinnige Erklärung hier auszüglich mittheilen: „ספרים החצונים heißen die apokryphiſchen Bücher der heiligen Schrift, und das Wort הקורא iſt hier analog mit הקורא בתורה, was ein emſiges Studium bezeichnet; es iſt demnach blos verboten, die apokryphiſchen Bücher (wie z. B. Ben Sira) den echtbibliſchen (den ſog. kanoniſchen) gleichzuachten, wodurch gleichſam die Grenzlinie zwiſchen heilig und profan aufgehoben würde, welche Beſorgniß aber bei Homer, als einem bekannten heidniſchen Dichter, und ſelbſt bei ſpät verfaßten hebräiſchen Schriften (כל הספרים שנכתבו מיכן ואילך), wegfällt. Beweiſe für die Richtigkeit dieſer Erklärung ſind erſtens der Schluß des oben angeführten Jeruſchalmi: ויותר מהמה וגו׳ ולהג הרבה

---

*) Vgl. Bellermann über Eſſäer und Therapeuten (Berlin 1821) S. 146. bis 157. Doch kann ſich die dort aufgeſtellte Behauptung nach Chajes' Widerlegung A. de Roſſi's (Orient 1840, 603.) nicht halten.

Ben Sira's ꝛc. liest (ist der Seligkeit verlustig); wer aber in den Büchern Homer's und andern ähnlichen liest, wird betrachtet, als wenn er einen Brief läse.« — Wir fügen blos hinzu, daß folgender Ausspruch des R. Jehuda ha-Rassi: א״ר בארץ ישראל לשון סורסי למה אלא או לשון הקדש או לשון יונית »Was hat man in Palästina nöthig, syrisch zu sprechen? — Entweder spreche man hebräisch oder griechisch« (Baba Kamma 82. b., 83. a.) auf allgemeine Kenntniß des Griechischen schließen läßt.

Seite 201. fährt nun Vf. also fort: »Das Studium der griechischen Wissenschaft wird übrigens im Talmud ausdrücklich verboten. In der Mischna (Sota 49.) heißt es, daß dies im Kriege mit Titus untersagt worden. Die Gemara setzt aber dieses Interdict weit höher hinauf [1]). »Folgendes«,

---

יגיעת בשר, להגיון נתנו ליגיעה לא נתנו „es ist zwar erlaubt, diese Bücher (ספרים החצונים) zu lesen, aber nicht zu einem emsigen Studium zu machen." Dasselbe wird aber im Midrasch rabba (Kohelet z. St.) noch ausdrücklicher gelehrt: ויותר מהמה, ממהומה בני הזהר שכל המכנים בתוך ביתו יותר מכ״ד ספרים מהומה הוא מכנים בביתו, כגון ס׳ בן סירא וס׳ בן תגלא, ולהג הרבה יגיעת בשר, להגות נתנו ולא ליגיעת בשר „hüte dich vor Verwirrung, mein Sohn, denn wer mehr als die 24 heiligen Bücher in sein Haus nimmt — z. B. Ben Sira oder Ben Tigla — nimmt eine Verwirrung bei sich auf; du darfst sie zwar lesen, aber nicht zu einem emsigen Studium machen." Diese Agada ist augenscheinlich blos eine Variante der oben aus dem Jeruschalmi citirten, da bekanntlich die Rabbot großentheils die Agadot dieses Talmud's enthalten. Es ist nun nach dem Vorausgeschickten klar, daß auch unsere Mischna blos die Absicht verpönt, aus den apokryphischen Büchern ein heiliges Studium zu machen, oder mit andern Worten, sie den biblischen gleich zu achten."

[1]) Hr. Jellinek merkt hier Folgendes an: „Auf diesen Widerspruch der Gemara mit der Mischna machen schon die Tosafot (Baba Kamma 82.) aufmerksam. Er rührt aber von der ungenauen historischen Kenntniß der Gemaristen her." — Aber wie ungereimt, anzunehmen, daß so bekannte Data, die zumal in der Gemara selbst

ſagt ſie, »haben unſere Lehrer gelehrt: Während des Krieges, der zwiſchen den Hasmonäern ausgebrochen, war Hyrkan der Belagerer Jeruſalems und Ariſtobul der Belagerte [1]). Jeden Tag ließ man Geld in einer Kiſte [2]) längs der Mauer herunter, wofür die nöthigen Opferthiere geliefert wurden. Nun war unter den Belagerern ein Greis, der die griechiſche Wiſſenſchaft verſtand. Dieſer ſagte: So lange eure Feinde den Gottesdienſt verrichten können, werden ſie nicht in eure Hände gerathen. Als den folgenden Tag das Geld in einer Kiſte wieder anlangte, ſchickten ſie (anſtatt des Opferthieres) ein Schwein dafür. Damals wurde ausgeſprochen: Verflucht ſei derjenige, welcher Schweine erzieht; verflucht ſei derjenige, welcher ſeine Kinder in der griechiſchen Wiſſenſchaft unterrichten läßt.« (Sota ad finem). Der Vf. argumentirt nun (S. 203) folgendermaßen: »Es iſt alſo klar, daß die grie-

ſo häufig vorkommen., den Gemariſten plötzlich ganz entgangen ſeien. Oder ſollten wirklich die Lehrer des Talmud nicht ſo gut wie wir gewußt haben, daß Titus den Tempel zerſtörte, und daß die hasmonäiſchen Könige, Hyrcan und Ariſtobul, lange vor der Zerſtörung gelebt? Nur die Geneigtheit unſerer Zeit, alles altrabbiniſche Wiſſen zu negiren, kann eine ſolche Annahme erklären. Der anſcheinende Widerſpruch iſt bereits von Toſafot (a. a. O.) auf folgende, befriedigende Weiſe ausgeglichen worden: „Das Erlernen der חכמת יונית iſt zwar ſchon im hasmonäiſchen Kriege als fluchwürdig bezeichnet worden (ארור אדם וכו'); aber ein ausdrückliches, Geſetzeskraft habendes Verbot emanirte erſt im Kriege mit Titus (בפולמום של טיטום גזרו שלא ילמד וכו'). Vgl. noch R. Samuel Edels in Chiduſche Agadot Sota ad finem.

[1]) Herr Jellinek merkt hier an, daß es im Talmud fälſchlich heiße: ארסרזובלום מבחוץ; aber Sota 49. heißt es wirklich: הורקנום מבחוץ, die Leſeart in Baba Kamma 82. ſcheint daher ein bloßer Abſchreibefehler zu ſein, womit auch dieſer Tadel des Ueberſetzers wegfällt.

[2]) Verf. ſcheint hier eine Variante zu haben, nämlich קופה של דינרין ſtatt בקופה דינרין (erſtere Leſeart, die ſonſt im Talmud ſehr häufig vorkommt, hat auch Maimonides z. St.), weshalb ſeine Ueber-

chiſche Wiſſenſchaft, welche Stufe ſie auch in Paläſtina erreicht haben mag, daſelbſt als eine Quelle der Gottloſigkeit angeſehen wurde, und ſchon an und für ſich ein wahres Sacrilegium ausmachte: keine Sympathie, keine Verbindung konnte daher zwiſchen denen, die in dieſem Verdachte geſtanden, und den Gründern oder Beſitzern der rabbiniſchen Orthodoxie ſtattfinden.«

So richtig dieſe Argumentation auch iſt, ſo wenig beweiſt ſie, wie wir bald ſehen werden, für die Unterſuchung des Verfaſſers. Der Begriff, den derſelbe mit חכמת יונית verbindet, iſt nämlich durchaus falſch und beruht auf einem Mißverſtändniſſe. In der eben angeführten Erzählung heißt es wörtlich alſo: הוי שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יונית לעז להם בחכמת יונית ואמר להם כל זמן וכו'[1]. Franck überſetzt, wie folgt: »Nun war unter den Belagerern ein Greis, der die griechiſche Wiſſenſchaft verſtand; dieſer ſagte u. ſ. w.« Demnach wären aber die Worte לעז להם בחכמת יונית völlig unverſtändlich und ſinnlos. (Sie ſind in der That von Franck weggelaſſen worden). Raſchi gloſſirt daher ſehr richtig: היה שם זקן אחד, מבפנים: לעז להם, לאותן שבחוץ: Alſo nicht unter den Belagerern, ſondern unter den Belagerten war der Greis. Als Erklärung des Ausdruckes: חכמת יונית, gloſſirt Raſchi: לשון חכמה שמדברים בו בני פלטין ואין שאר העם מכירין בו »Eine Kunſtſprache, die von Diplomaten und Hofleuten gebraucht, von Andern aber nicht verſtanden wird.« Auf eine ähnliche Weiſe drückt ſich Maimonides aus: »Unter griechiſcher Wiſſenſchaft verſteht man

tragung: »une caisse remplie d'argent.« Nach unſerer Leſeart iſt allerdings obige Uebertragung richtiger. (Vgl. Anmerk. des Ueberſetzers z. St.). [1]) Sota 49. b.

gewiſſe Zeichen, welche vom geraden Wege (von der gewöhnlichen Art zu ſprechen) abweichen, wie die Signale und Räthſel. So erzählt uns der Talmud von Rabbi Jehuda ha-Naſſi, daß er ſich in einer ſolchen künſtlichen Sprache unterhalten konnte רבי משתעי בלשון חכמה; und die Beiſpiele, welche der Talmud ſelbſt uns davon anführt, beweiſen genugſam, daß ſie lauter Räthſel, Signale und Winke enthielt. Ohne Zweifel hat es bei den Griechen eine ähnliche Sprache gegeben, von der aber heute keine Spur mehr vorhanden.« (Miſchna-Commentar zu Sota). Demnach muß der ganze Satz alſo übertragen werden: »Nun war unter den Belagerten ein Greis, der die Zeichenſprache [1]) verſtand, der gab den Belagerern ein Signal [2]) und ſagte ihnen u. ſ. w.« Es iſt alſo klar, daß Raſchi und Maimonides eine und dieſelbe Erklärung, nur mit andern Worten, geben, daß der Text überhaupt gar keine andere Erklärung zuläßt, und daß die Ueberſetzung des Verfaſſers auf einem bloßen Mißverſtändniſſe beruht.

Sehen wir aber nun, zu welchen Ungereimtheiten dieſer eine Mißgriff ſowohl den Verfaſſer als den Ueberſetzer verleitet hat.

Zuvörderſt ſieht Verfaſſer in der Erklärung Maimonides' eine von Raſchi's Gloſſe völlig abweichende Anſicht, und während er der letztern (S. 205.) Gerechtigkeit widerfahren

[1]) Die Identität der Zeichenſprache Maimonides' mit der Kunſtſprache (לשון חכמה) Raſchi's, geht beſonders aus dem Beweiſe hervor, den ſich Maimonides von רבי אשתעי בלשון חכמה bringt.

[2]) Oder wörtlich: „der redete mit den Belagerern in der griechiſchen Kunſtſprache"; da der Verräther mitten unter den Belagerten ſich befand, konnte er ſich den Feinden natürlich nur in einer künſtlichen, zu ſolchen Zwecken erfundenen Sprache verſtändigen.

läßt, hält er erſtere (S. 206 Anmerk.) für eine lächerliche, die nicht verdient weiter erörtert zu werden. Dies iſt eine natürliche Folge des gedachten Mißverſtändniſſes, da ſich nämlich Verf. nicht erklären konnte, wozu jener Greis (der nach ſeiner Auslegung mitten unter den Feinden lebte), einer Zeichenſprache bedurfte um ſich verſtändlich zu machen. Hingegen müſſen wir nach dem wahren Sinne dieſer Talmudſtelle die Maimonidiſche Erklärung für die richtige anerkennen, und auch Raſchi kann mit den Worten לשון חכמה nichts Anderes gemeint haben. Wir ſind hiermit beim zweiten Mißgriffe des Verfaſſers angelangt. Franck hält nämlich (S. 205) das von Raſchi erwähnte: לשון חכמה שמדברים בו בני פלטין für eine gelehrte Hofſprache; ebenſo erklärt er (S. 204) den vom Talmud angegebenen Grund für die dem Hauſe Gammaliël's ertheilte Dispenſation von dem gedachten Verbote (מפני שהיו קרובים למלכות) damit, daß am Hofe des Königs Herodes griechiſch geſprochen ward. Aber abgeſehen davon, daß, wie Verfaſſer ſelbſt (S. 201) erwähnt, zwiſchen חכמת יוונית und לשון יוונית ein Unterſchied iſt, das gedachte Verbot ſich aber nur auf Erſteres bezog, und mithin auch der Grund der Dispenſation nicht in dem Umſtande, daß die Hofſprache griechiſch war, geſucht werden darf; ſo wäre es ja überhaupt von dem talmudiſchen Erzähler höchſt albern, uns den ſehr gleichgültigen Umſtand zu berichten, daß jener Greis ſeinen Rath in einer gelehrten Hofſprache vortrug, noch ungereimter aber, darauf das mehrgedachte Interdict zu gründen, und wegen des zufälligen Umſtandes, daß der Verrath in dieſer Sprache geſprochen wurde, über eine ganze gelehrte Sprache das Anathema auszuſprechen. Um dieſer Schwierigkeit zu entgehen, verwickelt ſich Vf. in eine andere.

»Auf wem«, sagt er (S. 203), »läßt man nun die Verantwortlichkeit für dieses Vergehen lasten? wo wird die erste Veranlassung dazu gesucht? Bei denen, die das göttliche Gesetz vernachläßigen, um der Weisheit der Völker nachzugehen.« Das Gezwungene dieser Voraussetzung ist augenfällig, und dies ist es wahrscheinlich auch, was den gelehrten Uebersetzer veranlaßte, חכמת יוונית mit »Politik« zu erklären [1]), eine Erklärung, die auf dem Standpunkte des gedachten Mißverständnisses sehr sinnreich ist und manche Schwierigkeiten beseitigt, die aber nach dem wahren Sinne dieser Erzählung nicht Stich hält. Welchen Sinn würden nämlich nach dieser Auslegung die Worte: לעז להם בחכמת יוונית abgeben? Was sollte namentlich das Wort לעז bedeuten? Wie fing es der Verräther, der sich mitten in der belagerten Stadt befand, an, mit den Feinden zu unterhandeln, ohne von seinen Mitbürgern verstanden zu werden? Allerdings findet ein kluger Politiker Mittel genug; allein warum würde dann der Erzähler gerade diesen Hauptpunct verschweigen? Was aber die Ansicht des Uebersetzers vollends niederschlägt, das sind folgende Worte: של בית ר"ג התירו להם לספר בחכמת יוונית [2]). Das Wort לספר verträgt sich augenscheinlich nicht mit Politik, und kann durchaus nur auf irgend eine Sprache bezogen werden [3]). — Noch weniger kann die Meinung Gefrörer's [4]), der unter חכמת יוונית die symbolisch-allegorische Auslegung der heiligen Schrift versteht, nach dem Vorausgeschickten, sich

[1]) Seite 206. [2]) Baba Kamma fol. 83.

[3]) Doch kann die Ansicht Jellinek's dahin modificirt werden, daß חכמת יוונית eine Branche der Politik ausmachte.

[4]) Kritische Gesch. des Urchristenthums, Th. 2. S. 253; siehe Franck's Kabbala S. 206 Anmerkung.

halten. Wie laſſen ſich nämlich die Worte: לעז להם בחכמת יונית mit jenem Deutungsverfahren zuſammenbringen? Was hat überhaupt jene Kunſt mit der verrätheriſchen Unterhandlung mit dem Feinde gemein? Seine Stütze auf Maimuni iſt eine zerbrechliche, denn, wie geſagt, verſteht derſelbe unter רמזים וחדות weder Allegorie noch Hermeneutik, ſondern blos Zeichen und Signale.

Aus allem Bisher geſagten geht zugleich deutlich hervor, daß das Verbot in Betreff der חכמת יונית, welches augenſcheinlich nur von dem Verdruſſe über den durch dieſe Kunſt möglich gewordenen Verrath hervorgerufen worden, nichts für die Unterſuchung des Verfaſſers beweiſt. Zwar will auch Franck unter dieſem Ausdrucke nicht die Philoſophie verſtanden wiſſen [1]); doch hält er es (S. 206) für unzweifelhaft, daß er eine gewiſſe Freiheit des Geiſtes bezeichne, die durch den Einfluß der griechiſchen ſchönen Künſte entſtand. Aber auch dieſe Vorausſetzung beruht, wie leicht erſichtlich, auf dem eben gerügten Mißverſtändniſſe. Es iſt hier in der That blos von einer Art politiſchen Vorſichtsmaßregel oder höchſtens von einer Genugthuung für die gekränkte Nationalehre die Rede, und liegt dem Interdicte keineswegs ein religiöſes Princip, oder, wie Verf. meint, ein Abſcheu aus religiöſer Beſorgniß zu Grunde [2]). Die in Rede ſtehende

[1]) Bemerkenswerth iſt's jedoch, daß der Ausdruck חכמת יונית in ſpäterer Zeit allerdings für Philoſophie gebraucht wird; ſ. Juchaſin II., 65 b., 66 b.; vgl. Sachs „die religiöſe Poeſie" S. 256: „ראבר" und יוחסין rühmen Giat als Poeten, tief mit der Philoſophie (חכמת יונית) vertrauten Gelehrten."

[2]) Vf. fährt (S. 203) folgendermaßen fort: „Zwar berichtet uns der Talmud im Namen eines gewiſſen Rab Jehuda, der es wieder von einem ältern Lehrer Samuel hörte, folgende Worte des Simon Sohn Gamaliëls: „Tauſend Kinder waren im Hauſe meines Vaters:

Wiſſenſchaft oder Kunſt ſelbſt iſt übrigens, wie Maimonides

fünfhundert ſtudirten das Geſetz, und fünfhundert wurden in der griechiſchen Wiſſenſchaft unterrichtet. Von dieſen ſind blos ich und der Sohn meines Vaters Bruders *) übrig geblieben." Dieſem Einwurfe begegnet ſchon die Gemara: die Familie Gamaliëls macht eine Ausnahme, weil ſie dem königlichen Hofe nahe ſtand." **) Uebrigens müſſen wir auch bedenken, daß es ſich hier nicht um eine allgemeine Tradition handelt, ſondern um ein bloßes Hörenſagen, um das Zeugniß eines Individuums, das ſchon der Quelle fern ſteht." — Ich habe dieſer Bemerkung nur hinzuzufügen, daß in der That (im Gegenſatz zu Hrn. Jellinek, der die Angabe genau findet) in Beziehung auf dieſes Factum im Talmud ſelbſt ein Schwanken ſich kundgiebt, da Gittin 58. a. derſelbe Berichterſtatter im Namen derſelben Quelle uns einen abweichenden Bericht mittheilt, ein Widerſpruch, der auch Raſchi nicht entging, welcher ihn (Sota 49.) vermittelſt einer veränderten Leſeart zu heben ſucht ***).

„Was aber", fährt dann Franck ****) fort, „die Hypotheſe, daß die Alexandriniſche Philoſophie unter den Lehrern Judäas Jünger gehabt habe, vollends zerſtört, iſt, daß alle vorher angeführten Stellen (und andere kennen wir nicht) uns zu der Annahme berechtigen, daß nicht einmal der Name Philoſophie unter ihnen bekannt war." Herr Jellinek merkt zu den Worten des Verfaſſers Folgendes an: Der Name „Philoſoph" findet ſich Tractat Sabbat Bl. 116. a., Aboda Sara, Bl. 54. b. mehrmals. In letzterer Stelle wird ſogar ein Geſpräch zwiſchen einem Philoſophen und Gamaliël II. angeführt. Doch thut dies der Unterſuchung des Verf. keinen Abbruch, indem gerade aus dieſen Stellen hervorgeht, daß die Philoſophie ihnen als Quelle der Impietät galt." — Was ſagen aber Verfaſſer und Ueberſetzer zu folgender Talmudſtelle, aus welcher nicht nur hervorgeht, daß die berühmteſten Lehrer des Talmud's in genauem Verkehr mit einem Philoſophen ſtanden, ſondern auch, daß ſie ihn hochſchätzten, ihn als ihren Collegen

*) Im Originale: ובן אחי אבא. Der Verfaſſer, welcher »Le fils de mon frère« überſetzt, lieſt ובן אָחִי und hält אבא für ein N. prop.; ſeine Ueberſ. iſt alſo nicht falſch (wie Jell. meint), doch iſt obige Ueberſ. des Herrn Jellinek einleuchtender.

**) Daher mußten ihre Glieder in die Künſte und Myſterien der Staatsmänner eingeweiht werden. Die Erklärung des Verf. habe ich oben bereits zurückgewieſen.

***) Siehe R. Jeſaja Berlin, Randgloſſe zu Sota 49. b.; vgl. auch Chidduſche Agadot des R. S. Edels Gittin z. St.

****) S. 205.

bemerkt, heute — wenigſtens in ſo weit ſie auf die griechiſche Sprache baſirte — gar nicht mehr vorhanden [1]).

Franck ſetzt nun ſeine Unterſuchung fort, indem er richtig bemerkt, daß jener Greis, von dem es oben heißt, daß er die griechiſche Wiſſenſchaft verſtand, nichts weniger als ein Philoſoph geweſen. »Befragen wir«, ſagt er, »über dieſen Punct den älteſten und berühmteſten Commentator Salomo Jizchaki (Raſchi), ſo wird er uns in unſerer Anſicht beſtärken. Zu den Worten חכמת יונית gloſſirt er לשון חכמה שמדברים בו וכו' [2])."

---

betrachteten und bei ihrer Durchreiſe nicht verſäumten, ihn zu beſuchen?! Die Stelle lautet alſo: מעשה בארבעה זקנים שהלכו למלכות הפנימית והיה להם פילוסופוס אחד חבר שם, ואלו הן ר' יהושע ור"א בן עזריה ור"ע, א"ל ר' יהושע לר"ג ר' רצונך שנקבל פני פילוסופוס חברינו א"ל הן וכו' הלכו אצלו, כיון שראה אותן הפילוסופוס אמר להן שלום עליכם חכמי ישראל וכו' (Derech Erez rabba Cap. 5.). Vgl. auch Bereſchit rabba 16.: אר"ר הונא בג' דברים קדמה מלכות יון בנימוסין בפנקסין ובלשון „Durch drei Dinge excellirte Griechenland, durch Geſetze, Literatur und Sprache.

[1]) Gelegenheitlich bemerke ich, daß wenn Maimonides (Hilchot Teſillin I, 19.) von der griechiſchen Sprache überhaupt bemerkt, daß ſie theils entſtellt, theils verloren gegangen ſei (נשתבש ואבד), dies dahin verſtanden werden muß, daß das Altgriechiſche (in ſeiner Reinheit) auch zu M's. Zeit nicht mehr als lebende Sprache exiſtirte, das Neugriechiſche aber nicht die Schönheiten aufzuweiſen hat, denen der Talmud ſo großes Lob ſpendet. (Ohne dieſe Erklärung würde M. mit ſich ſelbſt [Hilchot Megilla 2, 3.] im Widerſpruche ſtehen).

[2]) Hierzu notirt aber Herr Jellinek Folgendes: In dieſem und ähnlichem Falle iſt Raſchi ein unbedeutender Gewährsmann, indem er nicht Griechiſch verſtand und überhaupt mehr für die Halacha benutzt werden kann. So gloſſirt z. B. Raſchi (Aboda Sara 54. b.) חכמי האומות „Weiſe der Völker", während dieſes Wort im Griechiſchen „Freunde der Weisheit" bedeutet." — Aber abgeſehen davon, daß Raſchi trotzdem, wie bereits oben nachgewieſen worden, die einzig richtige Erklärung des Ausdruckes: חכמת יונית gegeben; ſo kann überhaupt der vom Ueberſetzer geführte Beweis der bekannten Gründlichkeit Raſchi's nichts anhaben. Denn obſchon das

Seite 206 fährt dann Verfaſſer alſo fort: »Während die religiöſen Traditionen Judäas einen ſolchen Haß gegen jede von den Griechen kommende Weisheit ausdrücken, zeigt folgende Stelle, mit welchem Enthuſiasmus ſie von der Kabbala ſprechen.« Er citirt nun eine Stelle, aus der hervorgeht, daß ſchon רבן יוחנן בן זכאי [1]) und ſeine Schüler,

Wort פילוסופום urſprünglich „Freund der Weisheit" bedeutet, eine Benennung, die ſich die wahren griechiſchen Weltweiſen aus Beſcheidenheit gaben, um ſich nicht (wie die hochmüthigen Sophiſten) ſchlechtweg „Weiſe" nennen zu laſſen; ſo iſt doch ſpäter dieſe Bezeichnung im Volks- und Sprachbewußtſein mit „Weltweiſer" identiſch geworden. Aehnliches fand auch bei den Rabbinen ſtatt, die ſich aus Beſcheidenheit nicht חכמים „Weiſe", ſondern תלמידי חכמים „Schüler der Weiſen" nannten, welche Benennung aber ebenfalls im Verlaufe der Zeit im Sprachbewußtſein mit חכמים identificirt wurde *). Es kann daher Raſchi, der überhaupt ſtets mehr auf den Sinn als auf die bloße Worterklärung ſieht, keineswegs zum Vorwurfe gereichen, daß er פילוסופין mit חכמי האומות commentirt.

[1]) Franck giebt uns hier folgende Notiz über das Wort רבן: „רבן (Rabban) iſt ein höherer Titel als רבי (Rabbi); der erſtere gehört den Tanaïm an und drückt eine allgemeinere Autorität aus." Jellinek bemerkt hierzu, wie folgt: „Deutlicher ausgedrückt: רבי iſt der den Tanaïm eigene Titel, רב gehört den Amoraïm an; der Titel רבן ſchließt noch beſonders den Begriff des Volksanſehens in ſich." Aber auch dieſe Notiz iſt noch nicht beſtimmt genug; richtiger: Die älteſten Tanaïm führten gar keinen Titel und werden auch im Talmud, ebenſo wie die bibliſchen Perſonen, mit ihren bloßen Namen angeführt; erſt die Nachkommen Hillel's erhielten den Titel רבן, eine Benennung, die ſich blos in dieſer Fürſtenfamilie (משפחת נשיאים) forterbte. Eine Ausnahme macht jedoch רבן יוחנן בן זכאי, der, obſchon nicht zu dieſer Familie gehörend, dennoch, da er als Naſſi an die Stelle des רג"ן trat, den Titel רבן führt **). Die übrigen Tanaïm führen den Titel רבי, den auch die paläſtinenſiſchen Amoraïm mit ihnen theilen. (Einige Tanaïm wurden אבא genannt, z. B.

*) Weshalb die jüngern Rabbinen auch dieſes Ehrentitels ſich begeben. בזמה"ז אין דין ת"ח לכמה דברים, י"ד סי' רמ"ג.

**) Vgl. auch Sanhedrin Cap. 5. Miſchna 2. מעשה וברק בן זכאי und Bartenora z. Stelle.

so wie einige andere ältere Tanaïm mit Bewunderung und Ehrfurcht von der Merkaba sprechen. »Kann man nun«, argumentirt er daher, »noch annehmen, daß die Kabbala blos ein der Sonne Alexandrinischer Philosophie entlehnter Strahl sei? Die hier angeführte Stelle thut aber nicht blos das Gegentheil aus moralischen Gründen dar; sie bietet auch ein chronologisches Argument; denn dieser Jochanan ben Sakkaï, der uns als eins der Häupter jener geheimnißvollen Wissenschaft (Merkaba) dargestellt wird, ist noch älter als Gammaliël, der Zeitgenosse der Apostel.« Als Beweis für die Priorität des ריבן notirt dann Verfasser noch Folgendes: »Jochanan ben Sakkaï war der unmittelbare Schüler Hillel's des Alten, dessen Enkel Gammaliël war. Jochanan mußte daher der ältere sein [1]).«

אבא שאול). Die Titel רב und מר gehören den babylonischen Amoraïm an. Eine Ausnahme machen jedoch in der nach-hillelschen Periode die Tanaïm: בן עזאי, בן זומא, בן ננס, סומכוס, חנניה איש אונו, חנניה בן חבינאי; ebenso die Amoraïm: לוי, שמואל, בר קפרא, אמימר und einige Andere, die gar keine Titel führen *).

[1]) Einen noch sicherern Beweis für die Richtigkeit dieser Vermuthung Franck's bietet, wie ich glaube, die sechzehnte Mischna des ersten Kapitels in Abot, wo plötzlich die Formel קבל, welche bisher die Ueberlieferungskette fortgeführt hatte, abgebrochen, und dafür blos רבן גמליאל אומר gesetzt wird, eine Erscheinung, die schon den ältern Commentaren auffiel **), und nur durch die Annahme eine befriedigende Erklärung erhält, daß hier in der That — Behufs genealogischer Aufzählung der Häupter aus der Hillelschen Nassi-Familie —

*) Bei Andern ist durch Verschmelzung des Namens mit dem Titel ein neuer Name entstanden: רמי für ר' אמי, רבא für ר' אבא, רבינא für ר' אבינא. Vgl. noch den Streit zwischen Raschi und Tosafot (Menachot 40, b.) über רב וירא und רבי וירא. Siehe auch Aruch s. v. אביי, der eine in dieser Beziehung bemerkenswerthe Tosifta zu Edjot citirt, und Juchasin Art. בנו של ר' הנשיא.

**) Vergl. Tosafot Jom-Tob Abot, Cap. 1. Mischna 16.; Cap. 2. Mischna 4. und 8.

Der Vf. zählt jetzt [1]) alle Aehnlichkeiten auf, die zwiſchen dem Neuplatonismus und der Kabbala ſich vorfinden, die in der That nach ſeiner Darſtellung des Syſtems der Kabbala ſo auffallend ſind, daß die Identität beider Syſteme faſt unverkennbar iſt. »Wir wollen daher«, ſagt er, »dieſe flüchtige Parallele ſchließen, indem wir uns die Frage ſtellen, ob es denn möglich ſei, ſolche tiefſinnige und zuſammenhängende Aehnlichkeiten, und dazu in einem Ideengange, der dem größten Theile unzugänglich iſt, ob es denn möglich ſei, ſie durch die Identität der menſchlichen Kräfte, oder durch die allgemeinen Geſetze des Denkens zu erklären? Anderſeits glauben wir zur Genüge gezeigt zu haben, daß die Lehrer Paläſtina's nicht aus der griechiſchen Bildung, auf welche ſie ihre Flüche und Bannſtrahlen richteten, eine Wiſſenſchaft geſchöpft haben konnten, vor der ſelbſt das Studium des Geſetzes an Wichtigkeit verlor. Zur Ehre der Kritik wollen wir auch nicht die Annahme gelten laſſen, daß die griechiſchen Philoſophen die jüdiſche Tradition benutzt hätten ... es wäre abſurd, anzunehmen, daß ſie in die furchtbaren Geheimniſſe der Merkaba eingeweiht waren. Wir müſſen daher die Unterſuchung anſtellen, ob es nicht eine ältere Lehre giebt, aus der, ohne daß ſie von einander Kenntniß hatten, ſowohl das kabbaliſtiſche Syſtem als auch der vorgebliche Platonismus Alexandrien's hat hervorgehen können.« So weit Franck.

der Faden der Ueberlieferung einſtweilen abgeriſſen und erſt im zweiten Abſchnitte (Miſchna 4.) dadurch wieder aufgenommen wird, daß nach Beendigung jener genealogiſchen Reihenfolge die Miſchna plötzlich wieder einiger Sprüche Hillels des Alten erwähnt, um daran gemächlich die Formel רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ושמאי anknüpfen und die abgebrochene Ueberlieferungskette ungeſtört fortführen zu können. Ein klarer Beweis alſo für die Priorität Jochanan ben Sakkaï's.

[1]) S. 209—214.

Wir haben jedoch in Obigem nachgewieſen, daß weder eine Verpönung der griechiſchen Bildung, noch eine Unbekanntſchaft der Lehrer Paläſtina's mit den griechiſchen Philoſophen irgendwo im Talmud begründet iſt, ja daß von dem Letztern vielmehr das Gegentheil behauptet werden kann. Auf dem Standpuncte des Verfaſſers, der nach ſeiner Darſtellung den Neuplatonismus mit der Kabbala faſt identificirt, konnte alſo — da eine Einweihung der Alexandriner in die Myſterien der Geheimlehre allerdings nicht denkbar — die Abſtammung dieſer Letztern vom Alexandrinismus wohl angenommen werden, ja dieſe Annahme hätte ſogar die allergrößte Wahrſcheinlichkeit für ſich [1]). Die Frage, warum alsdann die Kabbala in ſolcher Achtung ſtand, iſt unbedeutend, indem der Grund dieſer Achtung gerade in der Geheimhaltung — die wiederum eine Folge des fremden Urſprunges war — gefunden werden könnte. Muß doch dieſe Frage nach dem Endreſultate unſeres Verfaſſers, welcher die Kabbala aus dem Zend-Aveſta entſtehen läßt, auf dieſelbe Weiſe beantwortet werden! — Hingegen iſt es nach meiner Darſtellung des Syſtems der Kabbala [2]) klar, daß an eine Identität derſelben mit dem Neuplatonismus gar nicht zu denken, alſo von einer directen Abkunft aus dieſem Syſteme nicht die Rede ſein kann, während es aber nicht unmöglich iſt, daß der Alexandrinismus auf die Kabbala im Verlaufe ihrer Entwicke-

[1]) Durch dieſen Conner der Juden mit ihren Alexandriniſchen Brüdern ließe ſich dann vielleicht auch der Umſtand, daß die Lehren von der Präexiſtenz, Reminiscenz und Metempſychoſe, deren Franck im 1. Cap. erwähnt, ins Judenthum eingedrungen, noch leichter erklären, als wenn wir dies unmittelbar aus dem Platonismus ableiten wollten.

[2]) Abth. 2. Cap. 5 — Die Hauptähnlichkeiten, als: Emanation, Logos und Demiurgismus fallen nach dieſer Darſtellung weg.

lung, wenigſtens in Betreff mancher Lehren [1]), influirt haben mochte, was um ſo weniger unwahrſcheinlich, als die Bekanntſchaft der beiderſeitigen Lehrer nachgewieſen iſt [2]).

Drittes Capitel.

Der Vf. hat im vorhergehenden Capitel ausgeſprochen, daß die Kabbala keineswegs eine Copie des neuplatoniſchen Syſtems ſei. Er geht nun zu der Unterſuchung über, ob die eſoteriſche Lehre der Hebräer nicht vielleicht aus den myſtiſch-philoſophiſchen Schriften Philo's geſchöpft worden ſei. Aber auch dieſe Frage verneint er, was er theils dadurch beweiſt, daß der Name Philo bei den iſraelitiſchen Schriftſtellern nie erwähnt wird, theils auch durch die Verſchiedenheiten, die die Philoniſchen Lehren ſelbſt, im Vergleich mit der Kabbala, darbieten. — Wir wollen unſere Meinung über dieſe Argumente des Verfaſſers jetzt noch zurückhalten, und vorläufig nur mit einzelnen Notizen ſeinen Schritten folgen, bemerken jedoch ſchon jetzt, daß eben dieſe Notizen, im Gegenſatz zur Behauptung Franck's, unſere Blicke meiſt auf die weite Verzweigung Philoniſcher Ideen in jüdiſchen Werken richten ſollen.

---

[1]) So z. B. von der Entſtehung der Materie, der Eintheilung der Sefirot u. A.

[2]) Bemerkt muß noch werden, daß von der Kabbala hier immer nach der Vorausſetzung Franck's, der dieſer Lehre ein hohes Alter vindicirt, geſprochen wird. Falls jedoch die Entſtehung dieſes Syſtems in eine jüngere Epoche herabgeſetzt würde*), ſo erhält natürlich die Annahme, viele Lehren deſſelben ſeien vom Einfluſſe älterer Syſteme nicht frei geblieben, eine noch größere Wahrſcheinlichkeit.

*) Wir ließen nämlich dieſe Frage aus oben erörterten Gründen (ſ. S. 74) unentſchieden.

Seite 217 macht Vf. auf mehrere Inconſequenzen in der Lehre Philo's aufmerkſam: »Wenn Philo«, ſagt er, »von der Schöpfung ſpricht, ſo hat er augenſcheinlich zwei entgegengeſetzte Lehren. Die eine iſt der platoniſche Dualismus; die andere führt uns auf die Kabbala hin. Hier möge zuvörderſt die erſtere Lehre folgen, die, ſonderbar genug, dem Moſe in den Mund gelegt wird: der Geſetzgeber der Hebräer, ſagt unſer Autor, anerkannte zwei gleich nothwendige Principien, ein *actives* und ein *paſſives* Princip. Das erſtere iſt die höchſte und abſolute Intelligenz; das zweite iſt die ſeelenloſe und träge Materie, welche von der Intelligenz Bewegung, Form und Leben erhielt.« Er weiſt dann noch nach, daß dieſes letzte Princip bei Philo keine bloße Abſtraction ſei [1]).

Franck citirt nun (S. 218.) noch Folgendes aus Philo: »Bevor Gott aber der Materie eine Form und der ſinnlichen Welt eine Exiſtenz verliehen, hatte er die intelligible Welt, oder die Urbilder, die unverweslichen Ideen der Dinge in ſeinem Geiſte angeſchaut.«

(Eine ähnliche Idee will aber Maimonides [2]) auch in folgenden Worten der Rabbinen finden: אין הקב"ה עושה

[1]) Merkwürdig genug hält aber auch Maimonides in ſeinem berühmten Werke *) die platoniſche Lehre von der Coäternität der Materie **) mit der moſaiſchen Schöpfungslehre nicht für unvereinbar, und ſteht er ſogar nicht an, dieſe ſcheinbare Häreſie einem der berühmteſten Tanaïm zuzuſchreiben ***). Daſſelbe lehrt auch Rabbi Jehuda ha-Levi (Coſri Th. 1. §. 67.), wenn er ſagt: אם הי' הצורך להאמין בחומר קדמון וכו' לא היה בזה פנם באמונתו. Doch iſt dieſe Anſicht von ſpätern Rabbinen zurückgewieſen worden.

[2]) More Nebuchim 2. Th. Cap. 6. Vgl. oben Seite 180. Note.

*) More Nebuchim 2. Th. Cap. 25.

) חומר קדום. *) Ibid. ibid. Cap. 26.

דבר עד שמסתכל בפמליא של מעלה. Er hält dieſe Worte für auffallend analog mit dem nachfolgenden Ausſpruche Plato's: Gott ſchaut die intelligible Welt der reinen Geiſter an, vermittelſt welcher Anſchauung er Alles entſtehen läßt.« השם יעיין בעולם השכלים, וישפיע ממנו המציאות [1]). Doch wird dieſer Gedanke von Maimuni natürlich modificirt und dem Buchſtaben der Schrift angenähert). Gehen wir jedoch weiter!

Seite 219 ſetzt nun Franck ſeine Darſtellung des Philoniſchen Syſtems, wie folgt, fort: »Ferner iſt Gott weder der immanente Grund der Welt, noch ſchöpferiſche Urſache im Sinne der modernen Theologie, ſondern der höchſte Werkmeiſter, der Demiurgos, und dieſes Ausdruckes in der That bedient ſich Philo gewöhnlich, ſobald er unter dem Einfluſſe der griechiſchen Philoſophie ſteht [2]).«

---

[1]) Das iſt die Ideologie Plato's, nach welcher die erſte Urſache auf die Ideen hinblickend das Werdende bewirkt.

[2]) Aber auch bei den Rabbinen findet ſich der Ausdruck: הקבה בונה עולמות (Bereſchit rabba Paraſcha 3.); ſo werden von ihnen auch die Worte der Schrift: עולם חסד יבנה (Pſ. 89, 2.) auf die Weltſchöpfung bezogen. Ich will hiermit nicht ſagen, daß jene Rabbinen die Idee des Demiurgos für die ſchöpferiſche Urſache ſubſtituirten; im Gegentheil ſoll uns dies auf die Improprietät dieſes Ausdruckes in den Schöpfungstheorien der Alten aufmerkſam machen, was leicht darauf hinführen kann, daß auch Philo ihn nur uneigentlich nimmt; eine Annahme, zu der wir faſt genöthigt werden, wenn wir anders dieſen Philoſophen nicht im offenſten Widerſpruche mit ſich ſelbſt ſehen wollen. Vf. ſelbſt hebt nämlich (S. 220) folgenden, dem hier eben citirten Paſſus ſchnurſtracks entgegenſtehenden Ausſpruch Philo's hervor: „Gott, der die Dinge entſtehen ließ, hat ſie nicht blos ans Licht gezogen, er hat auch producirt was früher nicht geweſen; er iſt nicht blos der Werkmeiſter (der Demiurgos) des Weltalls, ſondern iſt auch der Schöpfer deſſelben*)." — Unter allen Inconſe-

*) Es iſt mir, beiläufig geſagt, überhaupt unerklärlich, wie der Verf., nach

»Nun versuche man«, sagt Vf., »diese Principien mit folgenden Lehren zu vereinen: Gott ruht nie in seinen Werken aus, sondern es liegt in seinem Wesen immer zu produciren, gleich dem Feuer, das brennen, und dem Schnee, der Kälte hervorbringen muß. Wenn das Wort »Ruhe« von Gott gebraucht wird, so heißt es nicht Unthätigkeit — denn die thätige Ursache der Welt kann nie aufhören, die schönsten Werke zu produciren — sondern man sagt, Gott ruhe aus, weil seine unendliche Activität mit großer Leichtigkeit, ohne Schmerzen und ohne Mühe wirkt [1]).«

---

quenzen, die Franck dem Alexandrinischen Philosophen nachweist, und die in der That nicht unbeträchtlich sind, ist dies unbestreitbar der directeste Widerspruch Philo's mit sich selbst, der um so auffälliger erscheint, je deutlicher er sich ausdrückt, und je weniger wir annehmen dürfen, daß er seiner eigenen Worte vergessen, da es vielmehr augenscheinlich ist, daß er hier auf eben jene Platonische Idee anspielt und sie bekämpft. Zur Ehre Philo's müssen wir daher entweder die Uneigentlichkeit des Ausdruckes „Demiurgos" in der erstern Stelle, oder des Wortes „Schöpfer" in der zweiten annehmen. Meine Meinung hierüber weiter unten.

[1]) Ehe ich meine Meinung hierüber ausspreche, will ich nur erwähnen, daß עראמה (Pforte 2.) in den Worten des Midrasch לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקבה את עולמו *), folgenden, diesen letzten Worten Philo's nicht ganz unähnlichen Gedanken findet: Gott wirkte, nachdem er zuvor die intelligible Welt als Grundsache alles Uebrigen producirt hatte, ohne Mühe und Anstrengung auf die Natur.

---

seiner Auffassung der Kabbala, diesen Ausspruch Philo's unter diejenigen zählen kann, die uns auf die Kabbala hinführen. Eben so unbegreiflich ist die Behauptung des Verfassers (S. 191), daß das Dogma einer Schöpfung ex nihilo die Kabbalisten zu der Lehre von der Einheit der Substanz ermunterte. Ich glaube im Gegentheil, daß mehre moderne Kabbalisten, durch die Aehnlichkeit vieler kabbalistischen Ideen mit neuplatonischen und ähnlichen verleitet, auf die Emanationstheorie gefallen sind, die sie dem Sohar gewaltsam aufdringen; dahingegen stand ihnen das im Judenthume allgemein verbreitete Dogma einer Schöpfung ex nihilo im Wege, welche Schwierigkeit sie nicht anders, als durch eine mehr witzige als wahre Deutung des יש מאין durch חכמה מכתר (s. oben S. 149—150) zu beseitigen vermochten.

*) Bereschit rabba 3. Vergl. oben S. 180. Note.

Es muß nun zwar dem Vf. zugegeben werden, daß der buchſtäbliche Sinn der allegirten Stelle, namentlich das Bild von dem Feuer und dem Schnee, allerdings auf eine unfreie Thätigkeit, einen Lichtausfluß aus innerer Nothwendigkeit, hindeutet; allein da dieſer Gedanke allen übrigen Aeußerungen Philo's widerſpricht, ſo dürfen wir wohl vom Buchſtaben abweichen und dieſe Worte auf die göttliche Güte beziehen, ſo daß dieſe Stelle mit einem andern, ebenfalls vom Verfaſſer citirten Ausſpruche Philo's ganz identiſch wird. Der gemeinte Ausſpruch lautet: »Die göttliche Güte, welche die einzige Urſache der Formation der Welt iſt, erklärt uns auch, warum ſie (die Welt) nicht zu Grunde gehen könne. Gott kann, vermöge ſeiner Güte, nie wollen, daß die Ordnung, die allgemeine Harmonie vom Chaos verdrängt werde.« Könnte nun nicht die im Weſen Gottes liegende Nothwendigkeit zu produciren [1]), von welcher Philo ſpricht, und die er uns in dem Bilde des Feuers darſtellt, ebenfalls nur auf der göttlichen Güte beruhen? Doch will ich mit dieſer Auslegung, deren Werth ich keineswegs überſchätze,

---

Noch heute, ſagt er, wirkt Gott, obſchon die Schöpfung längſt vollendet, auf die Formation der Materie *)."

[1]) Ob Philo hierunter wirklich neue Productionen verſtehe — entſprechend der Anſicht mancher Rabbinen: הקב"ה בורא בכל יום כו' שנאמר חרשים לבקרים (Midr. Kinnot 3; Chagiga 14 a.) — oder ob er ebenfalls blos die Formation der Materie meine, mag dahingeſtellt ſein.

*) Daſſelbe lehren noch einige andere jüdiſche Philoſophen und wollen dies ſogar in die Worte des Midraſch: מה עביד קב"ה האידנא מזווג זווגים (Bereſchit rabba 68.) hineindeuten. Dieſe זיווגים ſollen nämlich nach ihnen die Verbindungen der Form mit der Materie bedeuten. Doch kann dieſe Ausdeutung, da ſie der wörtlichen Auffaſſung jener Midraſchſtelle nicht entſpricht, hier nur wenig in Betracht kommen. (Vergl. jedoch Sohar Th. 1. 89. b.: האידנא קב"ה מזווג זיווגים אילן הן עלמין דהוא ברי).

nichts als eine bloße Vermuthung ausgesprochen haben, da jedenfalls der verbale Sinn gegen dieselbe ist [1]).

[1]) Bemerken muß ich jedoch, daß die Ruhe, die Gott in der heiligen Schrift zugeschrieben wird — abgesehen von jeder Deutelei — nur dahin verstanden werden darf, daß die Schöpfung vollendet war, und die göttliche Allweisheit neue Productionen nicht nöthig fand, oder, was dasselbe ist, daß solche nicht in ihrem Plane lagen *). Die Erhaltung dieser Schöpfung aber bleibt ganz von Gott abhängig, ja jede Thätigkeit, sowohl in der Geister- und Menschenwelt, als auch in Thier und Pflanze und in der leblosen Natur ist durch die Macht Gottes bedingt und erheischt den göttlichen Beistand. Um diese immerwährende Abhängigkeit des Weltalls von Gott zu bezeichnen, werden in der Bibel nicht nur alle Ereignisse in der Menschenwelt, sondern auch die Naturerscheinungen auf Gott zurückgeführt. In diesem Sinne liegt also in der göttlichen Vorsehung selbst eine immerwährende Activität, und die Ruhe Gottes darf schon deswegen nicht mit Unthätigkeit verwechselt werden **).

Diese Erklärung führt mich auf einen Gedanken, wie Philo noch viel einfacher und natürlicher, als es eben geschehen, aufzufassen ist, so daß alle Schwierigkeiten sich von selbst lösen müssen. Philo spricht nämlich nach dem Vorgange Plato's und nicht unähnlich der Kabbala von Gott an sich und in seinem Verhältnisse zur Welt auf verschiedene, namentlich auf dreierlei Weise; nicht als anerkenne er mehrere Principien in Gott, sondern um unserer Intelligenz durch solche, nach jedesmaliger Anschauung sich richtende Merkmale, das Auffassen zu erleichtern. Bald spricht er daher von Gott im höchsten Begriffe:

*) Richtig bemerkt Phillippson in seiner Bibel-Erläuterung zu 1. Mos. 2, 1., „daß hier nicht von einem Ausruhen (נוח), sondern blos von einem Aufhören (שבת) die Rede sei." — Zwar heißt es im Decalogue: וינח ביום השבעי; allein dort bemerkt schon Raschi, daß dieses Ausruhen Gott blos uneigentlich, um den Menschen, welche dessen bedürfen, die strengste Ruhe anzuempfehlen, zugeschrieben wird. כביכול הכתיב לעצמו מנוחה ללמד קו לאדם שמלאכתו בעמל ויגיעה שיהא נח בשבת. Maimonides hält übrigens dafür, daß auch וינח nach Analog. 1. Sam. 25, 9. blos aufhören bedeute, er citirt aber auch eine Ansicht der Rabbinen, welche hier וינח transitiv nimmt. Siehe More Nebuchim 1. Th. Cap. 67.

**) „Es (das Ruhen) bezeichnet auch das rein geistige Walten des göttlichen Wesens, welches am siebenten Tage wieder hervortrat, und das im Gegensatz zu der Wirksamkeit im Stoffe an den Schöpfungstagen ein Ruhen genannt werden muß. Indem Gott am siebenten Tage den Stoff nicht mehr productiv umwandelte, sondern ihn nur in den Gesetzen, die er ihm eingesetzt, bestehen ließ und erhielt, ruhte er." Phillippson ib. — Vgl. Mendelssohn's ביאור zu Genes. ib. u. Exod. 31, 17.

Franck citirt nun noch einen Ausspruch Philo's, des Inhalts: »Weit davon entfernt, daß die Schöpfung blos

Gott an sich, erhaben über alle Bewegung und über jedes Attribut. Bald in einem zweiten Begriffe: Gott als Urheber aller Dinge, durch dessen freien Willen Alles seinen Anfang genommen. Bald endlich in einem dritten Begriffe: Gott durch den Hinblick auf die Potenzen auch nach vollendeter Schöpfung fortwährend producirend und alles Werdende bewirkend *). Vom ersten Gesichtpuncte aus betrachtet er Gott als „Inhaber der unendlichen Glückseligkeit und mit der unreinen Materie in keinem Rapport stehend." In diesem Sinne spricht er von Gott, bevor er der sinnlichen Welt eine Existenz verliehen, spricht er von ihm, so oft er ihn an und für sich selbst betrachtet, absehend von jeder Beziehung zur Welt und jedem erklärlichen Verhältnisse zu unserer Intelligenz. Aus dem zweiten Gesichtspuncte ist ihm Gott der freie Schöpfer und Urheber aller Dinge, welcher durch die Kraft seines Logos, d. h. seines Wortes, oder vielmehr seines in dem Dasein von allem Wirklichen sich wirksam erweisenden Denkens **) zuerst die ideale, dann die nach dieser sich bildende sichtbare Welt hervorrief. Die göttliche Güte ist die einzige Ursache von der Entstehung der Welt, und durch eben diese Güte kann Gott nie wollen, daß sie wieder zu Grunde gehe; daher hat er in die gegenwärtige Ordnung der Dinge die schönste Harmonie gebracht. Im dritten Sinne endlich spricht Philo von Gott, nachdem er der Natur ihre Gesetze verliehen, während er selbst jedoch als erste Ursache vermittelst der Potenzen auf das All einwirkt. In diesem Sinne wird Gott mit dem Feuer, dem Schnee verglichen, in eben diesem Sinne sagt er: „die thätige Ursache der Welt kann nie aufhören, die schönsten Werke zu produciren, und man sagt nur, Gott ruhe aus, weil seine unendliche Activität mit großer Leichtigkeit, ohne Schmerzen und ohne Mühe — d. h., ohne

*) Man erinnere sich hierbei an die kabbalistische Erklärung der Gottesnamen (אין, אהיה, יה).

**) Der Philonische Logos wäre demnach, im Gegensatze zu Franck's Auffassung, nichts als eine logische Abstraction. Vgl. Reinhold (Geschichte der Philosophie I.): „Philo bezeichnet ihn (den Logos) mit verschiedenen sinnbildlichen Ausdrücken, welche in den folgenden Jahrhunderten so verstanden worden sind, als personificire er den Logos und mache ihn zu einem für sich subsistirenden, von dem Urwesen verschiedenen Wesen... Bei einer unbefangenen Prüfung dieser Ausdrücke leuchtet ein, daß jene durchaus nur bildlich gemeint und frei sind vom mystischen Sinne einer Personification des Logos, welchen Eusebius in ihnen erblickte."

sechs Tage gedauert habe, hat sie nicht einmal in der Zeit

Bild zu reden, nicht unmittelbar und schöpferisch wie bei der Urschöpfung, sondern vermittelst der Naturkräfte *) — wirke **).

Aus dem Bisherigen ließen sich demnach folgende Consequenzen ziehen. 1) Philo weiß noch nichts von einer Personification des Logos und der Potenzen, welche Hypostasen bei den spätern Neuplatonikern eine so große Rolle spielen. Alle diese Bezeichnungen sind bei ihm noch bloße logische Formen. Wenn er das Weltall eine Hülle Gottes nennt und das höchste Wesen mit einem blendenden Lichte umgiebt, so haben auch diese Ausdrücke in seinem Munde keine größere Bedeutung, als wir ihnen oben bei der Darstellung der Kabbala zuerkannt, oder als sie schon beim Psalmisten haben, der da von Gott sagt: „er hüllt sich in Licht wie in ein Gewand." 2) Die Kabbala (ich rede hier von meiner Auffassung dieses Systems), kann trotz mancherlei Aehnlichkeiten mit dem Philonischen Systeme, von diesem doch nicht entlehnt sein, und zwar gilt dies so allgemein, daß die Art, wie dieser Philosoph erklärt wird, hierin nichts ändern kann. Betrachten wir nämlich den platonischen Dualismus als Philo's leitende Idee, so hat die Kabbala, die, wie ich nachgewiesen, eine Schöpfung aus Nichts anerkennt, mit ihr nichts gemein ***). Aber selbst wenn wir Philo mit der Schöpfung ex nihilo Ernst machen und den griechischen Dualismus in den Hintergrund treten lassen ****), so bleiben diese beiden Systeme noch himmelweit von einander geschieden. Die Sefirot sind nicht die Philonischen Potenzen. Philo's Potenzen, welche (wie

*) Im Gegensatze hierzu haben wir jene andre Metapher Philo's zu verstehen, wo er die himmlische Mutter (höchste Weisheit), nachdem Gott sich mit ihr auf eine geheimnißvolle Weise vereint, mit Schmerzen und im vorgeschriebenen Zeitpuncte die Welt gebären läßt (s. Bf. 222). Dies soll die Unmittelbarkeit der göttlichen Thätigkeiten im Acte der Urschöpfung selbst allegorisiren.

**) Eben dies erklärt uns auch, daß Philo, obwohl Gott ihm nicht immanenter Grund der Welt ist, weil, wie er selbst sagt, der Schöpfer nicht im Geschöpfe eingeschlossen sein kann, daß er dennoch den Ausspruch thut: „Gott ist überall, denn durch seine Potenzen durchdringt er alle Elemente; er erfüllt die geringsten Theile des Weltalls, indem er sie durch unsichtbare Bande an einander knüpft."

***) Der Alexandrinische Philosoph erkennt in der Materie den Grund alles realen Seins, sie ist ihm die träge Substanz, ein dem intelligenten Princip entgegengesetztes zweites Princip, welches, durch seinen Widerstand der bildenden Gottheit hemmend entgegenstehend, ihre Wirkung gewissermaßen beschränkt: der Kabbala hingegen ist die Materie ein aus den höhern Substanzen in Abstufungen emanirter geringerer Stoff, die unterste Stufe der Entwickelung, oder, mit einigen Kabbalisten zu reden, die Grenze des Seins.

****) Etwa nach Art der Lehre von der entstandenen Hyle (s. S. 168 4. Note).

angefangen, denn die Zeit ſelbſt wurde, nach Plato's Lehre,

die Platoniſchen Ideen) ihren Sitz im göttlichen Gedanken haben, ſind die wahren Formen der höchſten Intelligenz, ja ſie ſelbſt bilden eben das intelligente Princip, ohne dieſe Formen würden nicht nur wir die Gottheit nicht begreifen, ſondern ſie würde auch für ſich ſelber nicht da ſein. Von einer andern Seite repräſentiren dieſe Potenzen zwar auch das reale Sein, das Sinnenfällige, aber nur inſofern die Dinge als Abbilder an ihren Urbildern participiren, in Wahrheit ſind ſie aber von den Dingen, welche jedenfalls ihre Grundlage in der Materie haben *), total unterſchieden **). Bei der Kabbala ſtellt ſich gerade das Entgegengeſetzte heraus. Hier ſtellen die Sefirot vollſtändig das reale Sein dar, indem ſelbſt die Materie nur gradnell, nicht aber principiell von ihnen unterſchieden iſt; ſie ſind eben die geiſtigen, die Beſtimmung aller möglichen Daſeinsformen enthaltenden Elemente der Dinge, alſo mit dieſen identiſch. Hingegen ſind ſie als Geſchöpfe vom Schöpfer völlig unterſchieden, und wenn ſie der Sohar Attribute der Gottheit nennt, ſo ſoll dies blos den Gang unſerer Erkenntniß beſchreiben, indem wir uns vermittelſt ihrer den ſonſt völlig Unbegreiflichen denken können; in Wahrheit, d. h. in Abſicht auf Gott, kömmt aber dieſer Bezeichnung keine objective Realität zu. Die Sefirot ſind darum auch nicht ewig und bleibend, „Gott hat ſie geſchaffen, er kann ſie zerſtören, kann ihre Zahl oder ihre Kraft vermehren oder vermindern.“

Kann nun aber die Kabbala in keinem dieſer Fälle eine Copie des Philoniſchen Syſtems ſein; ſo iſt dies nach Franck's Erklärung dieſes Alexandreniſchen Weiſen — ſo lange nämlich unſere Auffaſſung der Kabbala beibehalten wird — vollends unmöglich. Nach ihm lehrt Philo, bald unter dem Einfluſſe griechiſcher Philoſophie ſtehend, den platoniſchen Dualismus, bald wieder von orientaliſchen Anſchauungen beherrſcht, die Emanation. Daß nun Erſterer mit der Kabbala ſich nicht verträgt, iſt ſo eben erörtert worden, aber auch die Unvereinbarkeit der Letztern mit der Kabbala iſt nach dem, was wir bereits über dieſes Syſtem vorgetragen, in die Augen ſpringend.

Wir haben nun nachgewieſen, daß die Kabbala, wie ſie von uns aufgefaßt worden, nicht vom philoniſchen Syſteme abſtamme, mögen

*) Daß Philo ſelbſt dann, wenn er unter einem andern als griechiſchen Einfluſſe ſteht, immer noch einen gewiſſen Dualismus durchblicken läßt, iſt bekannt und wird auch von Franck erwähnt.

**) Bekanntlich macht ſchon Ariſtoteles gegen Plato den Einwurf geltend, daß dieſe Participation der Dinge an ihren Urbildern bei ihrem principiellen Unterſchiedenſein unbegreiflich ſei.

mit den Dingen geschaffen und ist blos ein vergängliches Bild der Ewigkeit [1])«

wir dieses letztere erklären wie wir wollen. Hingegen sehe ich nicht ein, warum Franck, nach seiner Auffassung dieser beiden Systeme, die Behauptung aufstellt, daß die Philonischen Schriften von keinem Einflusse auf die Kabbala waren. Konnten sich denn die Kabbalisten nicht der Philonischen Lehren vom Logos *), von den Potenzen, der Emanation, welche dieser Philosoph, wie Franck sagt, so oft er von orientalischen Ideen beherrscht wird — und das geschieht sehr häufig — mit solchem Eifer vorträgt, bemächtigt und als Vordersätze ihres Systems aufgestellt haben? — Die geringen Verschiedenheiten, welche Vf. aufzählt, können gegen diese frappanten Aehnlichkeiten gar nicht in Betracht kommen **).

[1]) Nachlesenswerth ist über diesen Gegenstand More Nebuchim Th. 2. Cap. 30., wo Maimonides im Kampfe mit der Aristotelischen Ansicht, daß die Zeit keinen Anfang haben könne, ebenfalls die Behauptung aufstellt, die Zeit sei mit allem Uebrigen erst erschaffen worden, weshalb er auch den auffälligen, die Coäternität der Zeit docirenden Satz des Midrasch (Bereschit rabba Parascha 3.) יום אחד אר יהודה בר' סימון מלמד שהיה סדר זמנים קודם לכן, als nicht im Mosaïsmus begründet, verwirft. Vgl. aber noch Rabbi Joseph Albo (Ikarim Abhandlung 2. Cap. 18.), der den syncretistischen Weg einschlägt, daß zwar die regellose Zeitdauer — Maimonides nennt sie das imaginäre Continuum דמות זמן ***) — ewig sein könne, die an der Bewegung der Sphären gebundene Zeit-Ordnung (סדר זמנים) aber erst bei der Schöpfung entstanden sei, womit er alle Differenzen auszuföhnen sucht. Die gegen diesen Vergleich zu streiten scheinenden Worte des Midrasch: סדר זמנים קודם לכן שהיה, welche Worte sich offenbar auch auf die Zeit-Ordnung beziehen, erklärt er, wie folgt: Nach dem Wortsinne der Schrift scheint die Ordnung von Tag und Nacht erst am vierten Tage, dem Tage, an welchem die Himmelslichter eingesetzt wurden, angefangen zu haben. Gegen diesen Schein nun streitet R. Jehuda (im Midrasch), indem er behauptet,

*) Der nach Vf. eine reelle Hypostase, kein blos logisches Wesen ist.

**) Ja auf Franck's Standpuncte ließe sich sogar die Hypothese rechtfertigen, daß die spätern Kabbalisten, in dem Neu-Platonismus eine Fortführung der Grundprincipien Philo's erblickend, und die geringen Verschiedenheiten übersehend oder nicht beachtend, den jüdischen Philosophen ganz nach Anleitung jenes modernen Philosophems interpretirten, und daß wir auf solche Weise diesen alexandrinisch-jüdischen Gelehrten als den Urheber der Kabbala betrachten dürfen.

***) Siehe More Nebuchim 2, 13.

Seite 220 wird noch Folgendes citirt: »Alles ist erfüllt, Alles durchdrungen von seiner Gegenwart; er giebt nicht zu, daß irgend etwas von seiner Gegenwart leer und verlassen sei« (Philo, Genes. 3. 8. [1]). Dann werden noch zwei Stellen citirt, folgenden Inhalts: »Der Ort und der Raum wurden mit den Körpern zugleich geschaffen, und man kann daher nicht sagen, daß der Schöpfer im Geschöpfe eingeschlossen sei.« Ferner: Gott selbst ist der Welt-Ort, denn er ist es, der Alles enthält.« — Auch diese Lehren sind aber in den kurzen Worten des Midrasch ausgesprochen: הקבה מקומו של עולם ואין עולמו מקומו (Bereschit rabba Parascha 68. [2]).

Der Vf. fährt in seinen Citaten fort: »Gott ist überall, denn durch seine göttlichen Potenzen durchdringt er zugleich die Erde und das Wasser, die Luft und den Himmel [3].«

---

daß schon am ersten Tage die Himmelssphäre sich bewegte *) und so eine Ordnung von Tag und Nacht schon vor dem vierten Tage stattfand. Die spätere Einsetzung der Lichter geschah blos zur Bildung der Jahreszeiten und wegen ihres Einflusses auf die Erde. Der Ausdruck: שהיה סדר זמנים קודם לבן heißt also nicht, wie Maimonides meint, vor der Schöpfung, sondern blos vor Einsetzung der Lichter. (Vergl. noch עקידה שער ג' מאמר א' und חסדאי ן' שער א').

[1]) Ich will hierbei blos an die Aussprüche der Bibel מלא כל הארץ כבודו (Jesaj. 6.) את השמים ואת הארץ אני מלא (Jeremias 23.); ferner an die Worte des Talmuds: כאלו דוחק רגלי שכינה (Kidduschin 31 a.) erinnern. [2]) Vgl. oben S. 6.

[3]) Hierzu notirt der Uebersetzer Folgendes: „Daß hier „Himmel"

---

*) Der Commentar des Ikarim, genannt שרשים, erklärt diese Worte dahin, daß zwar an den drei ersten Tagen kein Unterschied zwischen Tag und Nacht war, jedoch an dem 24stündigen Umlaufe des Kreises je ein Tag abgemessen ward. Es ist aber klar, daß Albo auch für die ersten drei Tage einen Unterschied zwischen Tag und Nacht (der vielleicht dadurch entstand, daß eine Hemisphäre heller als die andere war) annimmt. Und in der That sehe ich nicht ein, wie ohne diesen Unterschied eine Tagesdauer berechnet werden könne. — Vgl. noch עוף נובלות Cap. 1., der unter סדר זמנים den urbildlichen Begriff der Zeit in der Gottesidee verstehen will.

Verf. ſucht endlich (S. 227) aus mehrern Stellen in Philo die Logos-Lehre nachzuweiſen. »Was uns«, ſagt er, »vollends die Ueberzeugung giebt, daß alle dieſe Ausdrücke ſich auf eine wirkliche Perſonification beziehen, iſt der Umſtand, daß das Wort, nach Philo, ſich bisweilen den Menſchen unter einer materriellen Geſtalt gezeigt hat. Das Wort iſt es, das der Patriarch Jacob im Traume geſehen hat; das Wort iſt es ferner, das mit Moſe im Feuerbuſche geſprochen hat.«

Ohne der Behauptung des Verfaſſers, die allerdings Einiges für ſich hat, geradezu widerſprechen zu können, will ich doch daran erinnern, daß derartige Ausdrücke oft nur eine Vermeidung des Anthropomorphismus bezwecken ſollen [1]). So überſetzt auch Onkelos ſolche Stellen gewöhnlich mit יקרא דה׳; z. B. die beim Traume Jacob's vorkommenden Worte: והא ה׳ נצב עליו mit והא יקרא דה׳ מעתר עלוהי [2]).

ſteht, obwohl man das Feuer als viertes Element erwarten ſollte, rührt daher, daß Philo den Himmel für das reinſte Feuer hielt.“ — Aber auch abgeſehen davon, ſtimmt ja Philo hierin mit ſpätern Religionsphiloſophen ſeiner Nation zuſammen, welche das (obere) Elementarfeuer der Alten *) negirend, dafür den Aether ſetzten **). Abravanel leitet dieſes beſonders von dem gänzlichen Stillſchweigen, welches die bibliſche Schöpfungsgeſchichte in Betreff dieſes Elements beobachtet, ſo wie davon ab, daß in Jeſaj. 40. und Job 28. nur drei Elemente erwähnt werden.

[1]) Vgl. oben S. 355 Note und den in der Sub-Note (ib.) citirten Ausſpruch Reinhold's.

[2]) Ueber dieſe Ausdrücke der Targumin ſ. noch unten.

*) Die Lehre, daß eine große Feuerſchichte, als geſondertes Element, den ganzen Raum zwiſchen dem Himmel und unſerer Atmoſphäre einnehme, warb zuerſt von Ariſtoteles ausgeſprochen und lange Zeit von den Nachbetern des Stagyriten auf Treu und Glauben angenommen.

**) Vergl. Ibn-Eſra, Jeſſod Mora Cap. 11; Jisraeli, Jeſſod Olam Abhandl. 2. Cap. 1; Abravanel zu Geneſ. Bl. 4. Sp. 1, Bl. 9. Sp. 1; David Gans, Nechmad wenaïm Cap. 7; P. Elias, Sefer ha-Brith Th. 1. Abhandlung 5. Cap. 5.

Was übrigens die Erſcheinung im Feuerbuſche anlangt, ſo heißt es ja nicht: »Gott erſchien dem Moſche«, ſondern nur: »Ein Engel Gottes«; daß aber die Schrift gleich darauf für dieſen Engel Gott ſelbſt ſubſtituirt, erklären ſchon Ibn-Eſra und Raſchbam dadurch, daß ſie den Engel im Auftrage Gottes, ſeines Herrn, reden laſſen [1]).

---

[1]) Seite 227—228 wird noch Folgendes (aus Philo) angeführt: „Jede von ihnen (den Potenzen oder Engeln) iſt zugleich Schatten und Licht; der Schatten deſſen, was über, das Licht und Leben alles deſſen, was unter ihrer eigenen Sphäre iſt.“ Vergl. hiermit Maimonides Jad hachefaka (הלכות דעות Cap. 2. Halacha 7.) über die Abſtufungen der himmliſchen Heerſchaaren und die Worte des Commentators hierzu: עילה למה שלמטה ועלול למה שלמעלה וכו׳ *).

Seite 229 citirt dann Vf. wie folgt: „In der That, wenn die Sterne nicht reine und göttliche Seelen wären, ſo würde ihnen nicht die Kreisbewegung eigen ſein, die eigentlich blos dem Geiſte zukommt.“ Vgl. auch hierüber das ebengedachte Werk (ibid. Cap. 3. Halacha 9.) כל הכוכבים בעלי נפש ודעה והשכל הם, wobei (im Commentar hierzu) auch der von der Kreisbewegung abgeleitete Beweis näher beſprochen wird.

Seite 231 wird noch folgender Ausſpruch Philo's citirt: „Wenn wir in der Schrift leſen, daß Gott mit dem Menſchen geſprochen hat, ſo darf man keineswegs glauben, daß eine ſinnliche Stimme in der Luft erſchollen, ſondern die menſchliche Seele iſt (im Sinne des Myſticismus) vom reinſten Lichte erleuchtet worden. Als das Geſetz auf dem Berge Sinai bekannt gemacht worden, wird auch nicht geſagt, daß die Stimme gehört worden ſei; ſondern, wie der Text ſich ausdrückt, wurde ſie vom ganzen verſammelten Volke geſehen: Ihr habt geſehen, ſagt Gott, daß ich vom Himmel mit euch geredet.“

Wir machen hier den Leſer auf den Geiſt der Philoniſchen Exegeſe aufmerkſam, die der midraſchiſchen ſehr ähnlich iſt. Unbekümmert um andere entgegenſtehende, ſucht ſich Philo oft einen einzigen Bibelvers aus, um darauf einen weitläufigen hermeneutiſchen Bau aufzu-

---

*) Die dem Organon entlehnten Kunſtausdrücke עילה und עלול „Urſache und Wirkung“ haben dem Myſtiker wahrſcheinlich bei ſeinen Bezeichnungen „Licht und Schatten“ vorgeſchwebt. Vergl. noch Sohar Th. 1. Bl. 23: כמה עלות אינון סתימין ... נהורין אלין על אלין ואלין דמקבלין אנון תשובין מאחרנין דעליהו דמקבלין מיניהו.

Seite 233 wird folgender Paſſus citirt: »Nur um der Gerechten willen öffnet Gott den Schlechten ſeine unerſchöpflichen Schätze.« — Dieſes Dogma, welches, wie Franck hier ſelbſt erwähnt, auch von den Kabbaliſten angenommen worden, iſt bereits oben (Abth. 2. Cap. 5.) von mir erörtert worden. Es iſt dies nämlich die Lehre von der Influenz der Gerechten auf die Sefirot und vermittelſt dieſer auf das Weltall.

Seite 235 ſagt uns Franck, von der Philoniſchen Moral ſprechend: »In dieſem Sinne iſt es wahrſcheinlich, daß er, nach dem Vorgange des Socrates, die Tugend mit der Weisheit identificirt [1]).«

---

führen. Wie erklärt er ſich z. B. hier folgende Verſe?: קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול „Den Laut der Worte hörtet ihr, aber ein Bild ſahet ihr nicht, außer dem Laute“ (Deuteron. 4. 12.). Ferner: „Vom Himmel hat er dich hören laſſen ſeine Stimme, und auf der Erde hat er dich ſehen laſſen ſein großes Feuer, und ſeine Worte haſt du gehört mitten aus dem Feuer.“ (ibid. 36.). Ferner: Siehe, gezeigt hat uns der Ewige ſeine Herrlichkeit und gehört haben wir ſeine Stimme aus dem Feuer.“ (ibid. 5. 21.). Ferner: Wo iſt irgend ein Sterblicher, der gehört hätte die Stimme des lebendigen Gottes, redend mitten aus dem Feuer, ſo wie wir, und wäre leben geblieben?“ (ibid. 23.). Sollte Philo alle dieſe Stellen überſehen haben, oder rührt dies vielleicht von ſeiner Unbekanntſchaft mit dem hebräiſchen Urtexte her? Dem ſei wie ihm wolle, die Texte ſprechen zu deutlich, um irgend einen andern als den buchſtäblichen Sinn zuzulaſſen. Was übrigens das Weſen dieſer göttlichen Stimme betrifft, ſo halten ſie Cuſari und More Nebuchim *) für eine von Gott zu dieſem Zwecke erſchaffene, eben ſo wie die göttliche Schrift (מכתב אלהים), die in die Tafeln eingegraben war.

[1]) Zu dieſer Identification hat Philo übrigens noch ein älteres, nationales Vorbild. Wir brauchen nämlich nur mit einiger Aufmerkſamkeit die Sprüche Salomonis durchzugehen, um wahrzunehmen, daß bei dem weiſen Könige Tugend und Weisheit durchgängig identiſch ſind. Wir wollen hier nur einige Beiſpiele anführen. חכם

*) Th. 2. Cap. 33.

Ibid. — Der Verfaſſer fährt fort: »Nach Philo iſt die wahrhafte Wiſſenſchaft oder Weisheit nicht jene, welche aus der natürlichen Entwickelung unſeres Geiſtes folgt, ſondern die uns von Gott durch ſeine Gnade zugetheilte [1]).«

Nachdem nun Franck endlich ſowohl daraus, daß die Philoniſchen Schriften faſt durchgängig Spuren griechiſcher Bildung enthalten, was bei den Hauptwerken der Kabbala nie der Fall iſt, als auch aus vielfachen Verſchiedenheiten, die zwiſchen den kabbaliſtiſchen Principien und der Lehre Philo's obwalten, den Schluß gezogen, daß die erſtere nicht aus der letztern geſchöpft worden, fährt er (Seite 239) alſo fort: »Endlich kann die Deutungsweiſe, welche Philo auf die heilige Schrift anwendet, obwohl im Grunde dieſelbe, wie die der Kabbaliſten, dieſen Letztern nicht zum Vorbilde gedient haben. Philo hatte blos die Ueberſetzung der Septuaginta vor ſich; ſeine myſtiſchen Deutungen ſind daher allgemein auf die Ausdrücke dieſer griechiſchen Ueberſetzung geſtützt. Was würde nun aus jenen ſinnreichen Verfahrungsweiſen werden, die der Sohar angewendet und deren Wirk-

---

ואת (10. 31.) פי צדיק ינוב חכמה (Spr. 10. 8.) לב יקח מצות תוכחת יתן (14. 16.) חכם ירא וסר מרע (11. 2.) צנועים חכמה חכמה (29. 15.). Salomo identificirt alſo überall Weisheit und Tugend, und zwar nach dem Vorgange ſeines Vaters, der im 37. Pſalm (V. 30.) ſingt: פי צדיק יהגה חכמה. So leſen wir auch in Job (28. 28.) הן יראת ה' היא חכמה. Sie alle haben übrigens wiederum ein noch älteres Vorbild, da es ſchon (Deuteron. 4. 6.) heißt: ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וכו'.

[1]) Auch für dieſe Idee hat Philo einen nicht unwichtigen Stützpunct in den Schriften des weiſen Königs. So heißt es (Sprüche 2. 6.) כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה יצפן לישרים תושיה; und Kohelet (2. 26.) כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת וכו'; vgl. jedoch folgende Worte der Rabbinen: אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנא' יהב חכמתא לחכימין וכתיב ובלב כל חכם לב נתתי חכמה, Berachot 55 a.

samkeit ganz aufhört, so sie nicht auf die heilige Sprache angewandt werden [1]).« Trotzdem haben diese äußern Merkmale, wie Vf. selbst halb eingesteht, hier keine große Beweiskraft (für die Nichtabstammung der Kabbala von Philo). Es kann in der That nie schwer halten, für eine gegebene Idee irgend einen Stützpunct oder ein Symbol auffindig zu machen [2]).

[1]) „Wie konnte z. B.", setzt Verf. in einer Note erläuternd hinzu, „die abstracte Substanz, das „Nicht-Etwas" (אין) genannt werden, wäre nicht der hebr. Text, חכמה מאין תמצא, gewesen?" — Ich füge noch hinzu, daß die Kabbalisten auch die Schwierigkeit, welche in dem Verse: ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל (Kohelet 3, 19) liegt, dadurch zu heben suchen, daß sie dem Worte אין die mystische Bedeutung „Nicht-Etwas" geben, wonach der Vers also übersetzt werden muß: „Der Vorzug des Menschen vor dem Viehe gründet sich auf das Nicht-Etwas (die Gottheit, mit welcher er einst vereint zu werden hofft); denn alles Uebrige ist eitel *)." Eine Erklärung, die ebenfalls nur den hebräischen Text voraussetzt.

[2]) Ehe ich weitergehe und, dem Vf. folgend, mich vor-philonischen Schriften zuwende, will ich hier erst das Resultat meiner bisher gegebenen Notizen kurz zusammenziehen. Wir haben aus Obigem ersehen, daß viele Philonische Ideen sowohl in den ältesten Midraschim als bei jüngern jüdischen Religionsphilosophen (Maimonides ꝛc.) angetroffen werden. — (Außer dem Angeführten findet sich aber noch viel anderes, eigenthümlich Philonisches im Talmud vor **). — Zugleich haben wir unter diesen sogar ursprünglich platonische Ideen, wie z. B. הסחבל בפמליא של מעלה figuriren sehen. Stellen wir uns

*) Vergl. noch Sohar 2. Th. Bl. 64 b. היש ה' בקרבנו אם אין und Schaare Orah Cap. 10. Bl. 82 b. über מאין יבא עזרי.

**) So erzählt Philo z. B. die Errettung Abraham's aus einem brennenden Kalkofen, was auch der Talmud (Baba batra 91 a.) erzählt; daß Palästina ausnahmsweise von der Sündfluth verschont blieb, was sich auch im Talmud (Sebachim 113 a.) findet; daß Hiob die Dinah (Jacob's Tochter) heirathete, was ebenfalls im Talmud (Batra 15 b.) erwähnt wird u. dergl. mehr. Da nun Philo lange vor der Redaction der Mischna lebte, diese Legenden aber erst in der spätern Gemara sich befinden; so schließt man schon hieraus nicht mit Unrecht auf den Einfluß Philo's auf talmudische Sagen. (Vgl. P. B. I. c. I. 112.). Vgl. noch Grätz (Frankel's Zeitschr. III. 10. Heft p. 370) über die agadische Färbung der philonischen Erklärungsweise; besonders beachtenswerth ist die dort citirte philonische Namensdeutung (בצלאל Βεσελεὴλ ἐν σκιᾷ ὁ θεός), wobei ich bemerke, daß dieselbe etymologische Deutung sich im Talmud findet, בצלאל על שם חכמתו נקרא, בְּצַל אֵל כו', Berachot 55 a.

Noch von einer andern Seite behandelt Franck die vorliegende Frage. Er findet nämlich, daß die Philoniſchen

nun die Frage, woher das kommen mag, da wir geſtehen müſſen, daß Philo auf die ſpätere jüdiſche Literatur von keinem unmittelbaren Einfluſſe geweſen *), ſo läßt ſich nur annehmen, daß die Alexandriniſchen Juden keineswegs ihren Paläſtinenſiſchen Brüdern ſich ſo ſehr entfremdet hatten, als Verfaſſer vorgiebt, vielmehr der Conner zwiſchen denſelben ununterbrochen fortdauerte, obwohl es nicht unmöglich, daß ſie, wie aus den Beiſpielen Philo's hervorzugehen ſcheint, beim Leſen der heiligen Schrift ſich lieber an die griechiſche Ueberſetzung als an den Urtext hielten. Urſprünglich Paläſtinenſiſche Lehren verſchafften ſich demnach bald Eingang in Alexandrien, ſo wie wiederum neuplatoniſche oder auch urſprünglich platoniſche Ideen nach Paläſtina einwanderten. Iſt dies nun aber der Fall, ſo kann ich von den Beweiſen des Verfaſſers gegen die Abkunft der Kabbala vom Syſteme Philo's höchſtens die Verſchiedenheiten, die er zwiſchen den beiden Syſtemen, theils im Inhalte, theils in der Form der Symbole nachweiſt, gelten laſſen, andere Beweiſe, auf die der Verfaſſer ein ſo großes Gewicht legt, fallen weg. Folgendermaßen argumentirt nämlich Franck (S. 237 bis 238): „Ohne der äußern Schwierigkeiten, die bereits früher bezeichnet worden und die wir hier in ihrer ganzen Stärke feſthalten, zu gedenken — hätten Simon ben Jochaï und ſeine Genoſſen, oder wer immer die Verfaſſer des Sohar geweſen ſein mögen, hätten dieſe, wenn ihre einzigen Wegweiſer die Philoniſchen Schriften geweſen wären, unterſcheiden können, was in den letzten von den verſchiedenen griechiſchen Philoſophen, deren Namen von ihren Alexandriniſchen Schülern ſelten genannt werden, entlehnt iſt, und was einer andern Lehre angehört, welche auf die Idee eines einzigen immanenten Grundes, der zugleich die Subſtanz und die Form aller Weſen, gebaut iſt?" — Man erinnert ſich aber, daß wir die äußern Schwierigkeiten, die in der gegenſeitigen Abneignng der Lehrer und der Verpönung der griechiſchen Bildung beſtehen ſoll, ſchon oben als unbegründet zurückgewieſen. Ebenſo wenig haben wir aber, im Falle die Kabbaliſten aus den Schriften Philo's geſchöpft haben ſollten, die Annahme nöthig, daß dieſe ihre einzigen Wegführer geweſen. Konnten ſie nicht vielmehr auch noch von andern griechiſchen Syſtemen Kenntniß genommen

*) Die gemeinſame Quelle, welche Verfaſſer für ſo manche Dogmen Philo's und der Kabbala angiebt, nämlich der Zoroaſtrismus, kömmt bei den in Rede ſtehenden Ideen, die mit der parſiſchen Lehre nichts gemein haben, in gar keinen Betracht.

Schriften jünger ſind als mehrere kabbaliſtiſche Principien, die (ſeiner Meinung nach) ſchon in vor-philoniſchen Schriften vorkommen; dieſe Principien können daher nicht dem Philo entlehnt ſein, vielmehr ſcheinen beide, Philo und die Kabbala, eine ältere Quelle benutzt zu haben [1]). Folgen wir daher dem Vf. in der Beſprechung dieſer vor-philoniſchen Werke.

Als Beweis nämlich für das hohe Alter traditioneller, myſtiſcher Ideen, aus denen auch Philo geſchöpft haben kann, führt Verf. zuerſt die ſg. Septuaginta (Ueberſetzung der Siebenzig) an. Hören wir unſern Vf. ſelbſt reden [2]): Wenn

haben, wodurch eine ſolche Scheidung möglich war? — Es würden alſo nach Franck's Auffaſſung nur noch einige Verſchiedenheiten in Inhalt und Form bleiben, die aber keineswegs ſo groß ſind, daß nicht noch immer, auf dem Standpuncte des Verfaſſers, eine große Wahrſcheinlichkeit — wenn auch nicht in dem Grade, wie beim Neuplatonismus — für eine ſtarke Benutzung der Philoniſchen Schriften von Seiten der Kabbaliſten bleiben ſollte. Der Vf. geht alſo offenbar zu weit, wenn er (S. 240) auch von ſeinem Standpuncte aus mit gutem Rechte ſagen zu können glaubt, daß die Schriften Philo's keinen Einfluß auf die Kabbala ausgeübt haben *). Ein anderes iſt es nach meiner Darſtellung dieſer traditionellen Lehre, nach welcher die Verſchiedenheit ſich in den Grundprincipien herausſtellt, und das Gemeinſame höchſtens in ſecundären Fragen beſteht **).

[1]) Ueber dieſe ältere Quelle ſ. unten Cap. 5.

[2]) „Kabbala" S. 242—243.

*) Daß Saadia und Maimuni Philo's nicht erwähnen, beweiſt noch nicht, daß die Kabbaliſten, namentlich die ältern, ihn nicht gekannt. Beſonders iſt es ja leicht möglich (und auch Verf. hat dieſe Anſicht), daß die traditionelle Lehre, noch bevor ſie niedergeſchrieben wurde, ſchon mündlich ſich fortpflanzte und die wahre Quelle nicht Allen zugänglich war, woraus die Abweichung in der Form der Symbole erklärlich.

**) Dieſe Verſchiedenheit iſt nach der gewöhnlichen Auffaſſung der Philoniſchen Grundanſicht, wie ſie ſchon Euſebius verſtand und wie ſie auch vom Vf. angenommen wird, augenfällig. Nach der oben erwähnten und von uns begründeten Anſicht Reinhold's hat nun zwar das Philoniſche Syſtem eine größere Aehnlichkeit mit meiner Darſtellung der Kabbala, doch bleibt in dem von Philo beibehaltenen platoniſchen Dualismus noch immer eine nicht auszufüllende Kluft, es ſei denn, daß es uns gelingt, ihn auch hierin ganz von Plato divergiren zu laſſen, was wohl ſchwieriger ſein dürfte.

es ſich von Adam und Eva handelt, ſo wird ſich dieſer Ueberſetzer wohl hüten, mit dem Texte zu ſagen, daß Gott ſie Mann und Weib ſchuf; ſondern dieſer doppelte Charakter, dieſe zwei Hälften der Menſchheit werden in ein und daſſelbe Weſen vereinigt, das ſichtlich der »urbildliche Menſch« oder der »Adam Kadmon« iſt.«

Aber auch der Talmud, der doch ſchwerlich an den Adam Kadmon der Kabbaliſten gedacht, läßt Adam und Eva in einer Perſon erſchaffen werden: דן פרצופין נברא אדם הראשון זכר מכאן ונקבה מכאן דכתיב אחור וקדם צרתני [1]).

Vf. ſagt uns nun bezüglich der Septuaginta noch Folgendes: »Gott iſt z. B. nicht im gewöhnlichen Wortſinne der Schöpfer des Himmels und der Erde; er hat ſie blos ſichtbar gemacht, indem ſie früher unſichtbar geweſen. »Wer hat dieſe geſchaffen?« fragt der hebräiſche Prophet [2]); »Wer hat ſie ſichtbar gemacht?« ſagt der Alexandriniſche Interpret.

Es ſcheint mir jedoch, dem Zuſammenhange nach, daß

---

[1]) Berachot 61 a., Erubin 18 a. *). Da nun der Talmud, welcher (Megilla fol. 9.) die Abweichungen der Ueberſetzung der Siebenzig aufzählt, dieſe nicht mit anführt, ſo kann er dieſe Idee ihr auch nicht entnommen haben **). Es ſcheint vielmehr, daß es eine im Alterthume ziemlich verbreitete Tradition war, der wahrſcheinlich der Gedanke zum Grunde lag, daß nur Mann und Frau in ihrer Vereinigung den Namen Adam (Menſch) verdienen ***), und daß ſie, trotz der verſchiedenen Richtung der beiden Geſchlechter, in ihrer Verbindung doch nur ein Weſen ausmachen, was ſinnreich durch dieſes Geſchöpf mit der Doppelnatur gleichſam perſonificirt ward.

[2]) מי ברא אלה (Jeſ. 40, 26.).

*) Vergl. auch Bereſchit rabba Paraſcha 8; Jalkut Th. 1. Bl. 6. und Th. 2. Bl. 129.; More Nebuchim Th. 2. Cap. 30.

**) Nach der Behauptung des Verfaſſers (S. 198 Anm. 1.) kannten ja die Talmudiſten dieſe Ueberſetzung überhaupt nicht.

***) Vgl. Jebamot 63 a.: כל מי שאין לו אשה אינו אדם.

die Septuaginta dieſen Vers gar nicht auf die Schöpfung bezieht [1]).

»Wir finden«, fährt Franck (S. 244) fort, »in der Septuaginta noch eine andere kabbaliſtiſche Tradition. Wenn der Text ſagt, daß der Höchſte die Grenzen der Völker nach der Zahl der Kinder Iſraël's beſtimmte, ſo leſen wir in der Alexandriniſchen Ueberſetzung, daß die Völker nach der Zahl der Engel Gottes eingetheilt worden. Dieſe ſeltſame Ueberſetzung erhält einen Sinn durch eine Stelle des Sohar, wo wir belehrt werden, daß es ſiebenzig Nationen auf der Erde giebt; daß jede dieſer Nationen unter der Macht eines Engels ſteht. Nur die Kinder Iſraël's haben das Vorrecht, keinen andern als den wahren Gott, der ſie zu ſeinem Volke auserkoren, über ſich zu haben.« — Hierbei merkt ſchon Hr. Jellinek an, daß auch der Talmud die Tradition kennt, daß es ſiebenzig Völker und ſiebenzig Sprachen gebe [2]).

---

[1]) Das Verbum ברא nimmt ſie hier in der Bedeutung von: ובראת לך שם בארץ הפרזי (Joſua 17, 15.) oder: וברא אותהן בחרבותם (Ezechiël 23, 47.), nämlich „einhauen", „eine Oeffnung machen", wonach: מי ברא אלה „Wer hat die Sterne hervortreten laſſen?" eine bloße poetiſche Redefigur iſt, der ſich paſſend die bald darauf folgende Antwort anſchließt: המוציא במספר צבאם. Aus der Uebertragung dieſes Verſes in der Septuaginta läßt ſich alſo keineswegs ihre Negation des bibliſchen Schöpfungsdogmas erweiſen.

[2]) Er hätte jedoch hinzufügen können: und auch die andere, „daß jede dieſer Nationen unter der Macht eines Engels ſtehe." Uebrigens findet ſich dieſe Lehre ſchon deutlich in Daniël *). Was jedoch die letzten Worte des Verfaſſers anlangt, daß Iſrael nämlich keinen Engel über ſich habe, ſo ſteht dies im Widerſpruche mit folgenden Stellen in Daniël, aus welchen hervorgeht, daß der Erzengel Michaël dem Iſraelitiſchen Volke als Schutzgeiſt vorſteht: כי אם מיכאל שרכם (10. 21.) מיכאל השר הגדול העומד על בני עמך (12, 1.) **). In

*) Vgl. Vf. S. 278 Z. 10.

**) Ich fand ſpäter, daß Nachmanides (רמב"ן) Abſchn. אחרי מות dieſe

Seite 245 fährt dann Verfaſſer, zu einem andern vorphiloniſchen Werke übergehend, alſo fort: »Wir beſitzen noch ein anderes beinahe gleichzeitiges Denkmal, worin wir denſelben Geiſt in einer noch beſtimmtern Form finden: es ſind dies die Weisheits-Sprüche des Joſua ben Sira's.... Bei dieſem alten Schriftſteller findet man nicht nur die Tradition, von der kurz vorher die Rede war, ſondern auch die Lehre vom Logos oder der göttlichen Weisheit, beinahe ſo wie ſie von Philo und den Kabbaliſten vorgetragen werden.« Es iſt jedoch bereits oben nachgewieſen worden, daß die fragliche

---

der That finden ſich auch dieſe letzten Worte des Verf. in der von ihm allegirten Soharſtelle nicht. Nach einer talmudiſchen Erklärung des Verſes: הנה אנכי שולח מלאך לפניך (Exod. 23, 20. *) hängt es von der jedesmaligen Aufführung der Iſraeliten ab, ob ſie unter der Leitung eines Engels ſtehen oder unmittelbar von Gott ſelbſt regiert werden ſollen, eine Erklärung, die ſich auf folgende Schriftworte ſtützt, welche Gott an Moſe richtete, nachdem Iſraël ſich beim goldenen Kalbe ſchwer verſündigt hatte: הנה מלאכי ילך לפניך וכו' כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה. Deutlich wird dies beſonders im Midraſch Schemot rabba Paraſcha 32. vorgetragen: על כל האומות יש למלאך רשות אבל על אומה זו אין רשות אלא להקב"ה דכתיב בהנחל עליון גויים, וכתיב כי חלק ה' עמו, אימתי בשעה שהם עושים רצוני אבל בשעה שאמרתם אלה אלהיך ישראל ועזבתם אותי מה האומות בשרים אף אתם בשרים שנא' הנה אנכי שולח מלאך. Nach einer andern talmudiſchen und midraſchiſchen Anſicht hatte Iſraël das Vorrecht, unter der unmittelbaren Obhut Gottes zu ſtehen, nur zur Lebenszeit Moſche's genoſſen. Siehe Berachot 7 a.: ג' דברים בקש משה וכו'; Schemot rabba ibid.: שלא ימסרו לשר כל ימי משה, und Tanchuma zu den Worten אני הוא שבאתי בימי משה רבך ודחה אותי ועתה באתי (Joſua 5, 14.): אני שר צבא ה' עתה באתי.

Frage aufwirft und beantwortet. Die Stelle lautet: ואולי תשיב מפסוק זהנה מיכאל שרכם, שהוא שר משרת מבקש רחמים על ישראל נוה שר מלכות וגם היה זה בהיותנו בחוצה לארץ. לא שר מלכות Siehe noch שלום מאמר י' פרק נ', wo dieſem Gegenſtande eine ganze philoſophiſche Abhandlung gewidmet wird.

*) Vergl. עטרת זקנים des אברבנאל.

Tradition (von den siebzig Völkern) nicht blos im Sohar, sondern auch in Talmud und Midrasch sich befindet. Was aber die Logos-Lehre anlangt, so sehe ich in jenem ganzen Buche nichts, was uns zu der Annahme berechtigen könnte, in der »Weisheit« des Ben-Sira mehr als eine rein logische Abstraction zu finden. Die mehrsten Ausdrücke desselben in dieser Beziehung scheinen mir sogar fast wörtlich den Sprüchen Salomonis entlehnt zu sein [1]).

[1]) Wir wollen die Belege des Verfassers durchgehen: Er führt zuvörderst eine Stelle an *), in welcher von der Weisheit gesagt wird, daß sie aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen **), und dies könne nicht etwa eine bloße Redefigur sein, indem es ferner heißt, daß die Weisheit sich in der Versammlung des Höchsten zeige, welche Versammlung gewiß die ihr untergeordneten Mächte bedeute und mit dem im Talmud und Sohar häufig vorkommenden ישיבה של מעלה identisch sei. — Ein unbefangener Blick auf den Zusammenhang überzeugt uns aber sogleich, daß diese „Versammlung des Höchsten" ***) blos eine poetische Variation des vorhergehenden „Volk Gottes" ist. Die ganze Stelle heißt nämlich: Die Weisheit preiset sich, unter dem göttlichen Volke spricht sie von ihrem Lobe. In der göttlichen Gemeinde (Versammlung) öffnet sie ihren Mund und rühmt sich in seiner Nation." — Franck fährt nunkfort: „Die Weisheit betrachtet sich selbst als den Erstgeborenen Gottes, weil sie von sich sagt: Vor Beginn der Welt wurde ich geschaffen ****), und in Ewigkeit wird mein Andenken nicht aufhören *****)." — Aber auch in den Sprüchen Salomonis wird die Weisheit, folgendermaßen von sich redend, angeführt: „Gott besaß mich beim Beginn seines Weges, vor seinem uralten Werke. Von Ewigkeit her war ich Herrscherin, von Anbeginn, vor der Erde frühem Alter. Als es noch keine Tiefen gab, war ich geboren, ehe es noch wasserreiche Quellen gab u. s. w." (Spr. Cap. 8.). — Der Vf. fährt

*) Ben-Sira Cap. 24. 3.

**) In der syrischen Uebersetzung: איך מן פומא דעליא נפקת; in der hebräischen des Ben-Sew (Wien, 1814) בי מפי עליון יצאה. Conf. Klagelieder 3, 38. מפי עליון לא תצא הרעות והטוב.

***) Syrisch: כנושתא דאלהא, hebräisch: עדת אל.

****) Die Uebertragung des Verfassers „war ich schon" entspricht weder dem syrischen אתבריית noch dem griechischen ἔκτισέ με.

*****) Cap. 24, 10. (Beim Vf. unrichtig 9.).

Resumiren wir nun die Ergebnisse meiner Notizen in diesem ganzen Capitel, so stellen sich folgende aus ihnen zu ziehende Consequenzen heraus:

---

fort: „Sie war stets bei Gott." Aber auch dieses Bild ist den Sprüchen des weisen Königs entlehnt: „Ich war bei ihm ein Zögling, war seine Lust Tag für Tag, spielte vor ihm zu jeder Zeit (ibid.). — Der Vf.: „Durch sie wurde die Welt geschaffen; sie bildete die Himmelssphären und stieg in die Tiefen des Abgrundes *)." — Aber außer folgenden Parallelstellen in dem gedachten Capitel der Sprüche Salomonis: Als er die Himmel bereitete — war ich da; als er den Zirkel zog über die Meeresfläche. Als er die Wolken in der Höhe befestigte und die Quellen in der Tiefe fluthen ließ", heißt es noch deutlicher (Cap. 3, 19. 20.): „Gott hat mit Weisheit die Erde gegründet, den Himmel befestigt mit Vernunft. Durch seine Einsicht brachen Tiefen hervor, und Wolken träufelten Thau." — Der Verfasser: „Sie herrscht über alle Völker und alle Nationen **)." Ein ähnliches Bild gebraucht Salomo: „Von Ewigkeit her war ich Herrscherin" (Spr. 8, 23.); ferner: „Durch mich regieren die Regenten ... durch mich herrschen die Herrscher" (ibid. V. 15, 16.). — Können wir nun nach dem Vorhergegangenen die nachfolgenden Worte Ben-Sira's, welche Verf. jetzt citirt: „Der Weltschöpfer befahl mir, laß dich in Jacob nieder, regiere in Israël", welche Worte in den Sprüchen Salomonis nicht angetroffen werden, nicht ebenfalls als eine bloße Allegorie betrachten? Warum sollte es in der That unserm Schriftsteller schwer fallen, die Weisheit einen Ort wählen zu lassen, wo damals allein unter allen Nationen der Monotheïsmus gelehrt wurde? Einen Ort, von dem Gott selbst, nach dem Psalmisten, sagt: זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתיה ***)? Von dem Jesaj. in Begeisterung spricht: כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים? Auch Job frägt sich ****): „Die Weisheit, wo kommt sie her, und wo ist die Stätte der Vernunft?" Antwort: Gott kennt den Weg zu ihr, nur er weiß ihre Stätte ... Und zum Menschen sprach er: Siehe, Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und das Böse meiden, Vernunft!" Der Ort, wo Religiosität, Gottesfurcht und Gesetzesstudium herrschten, konnte demnach füglich als die Residenz der Weisheit angesehen werden.

---

*) Die Stelle in Ben-Sira lautet wörtlich: „Im Himmel war ich bei ihm, und stieg in die Tiefe des Abgrundes."

**) Ben-Sira 24, 6. (Beim Verf. unrichtig 5.).

) Psalm 132. *) Job 28.

1) Viele Philoniſche Ideen, und zwar rede ich hier von ſolchen, die ihre Quelle weder im Parſismus, noch in einer andern alten Mythologie haben, ſind in den älteſten jüdiſchen Schriftwerken verzweigt und erſtrecken ſich ebenſo bis auf die

---

Uebrigens commentirt ſich Ben-Sira noch in demſelben Capitel ſelbſt. Die „aus dem Munde des Höchſten hervorgegangene Weisheit" iſt ihm die göttliche Offenbarung, und Iſraël der Träger und Verbreiter derſelben, ſo ſagt er: „Ich wurde groß unter einem würdigen Volke, ein Liebling Gottes unter Iſraël, ſeinem Eigenthum... Wer mir gehorcht, wird nie fallen, und wer meine Worte befolgt, kann nicht zum Sturze kommen. Dieſe Worte ſind in dem Geſetzbuche Gottes niedergeſchrieben. In der Lehre, die uns Moſche geboten, ein Erbgut der Geſammtheit Jacob's." — Endlich bringt der Verfaſſer noch ſeinen letzten Beweis heran: „Wäre die Weisheit nicht etwas Subſtantielles, wäre ſie nicht gewiſſermaßen das Organ und die Dienerin Gottes, ſo könnte man nicht begreifen, wie ſie ihren Thron auf einer Wolkenſäule ruhen laſſe, welche wahrſcheinlich dieſelbe Säule iſt, die vor dem hebräiſchen Volke in der Wüſte voranzog." Ohne aber dieſe Wahrſcheinlichkeit im Geringſten einzuſehen, glaube ich vielmehr, daß dieſer metaphoriſche Ausdruck nichts weiter ſagen will, als daß die Weisheit von den Erdenſöhnen nie in voller Klarheit geſchaut werden könne, da unſere Begriffe immer von einer gewiſſen Dunkelheit umnebelt bleiben, welche Dunkelheit durch dieſe Wolkenſäule allegoriſirt wird. Die Richtigkeit dieſer Auslegung geht beſonders auch aus dem Zuſammenhange hervor. Die ganze Stelle lautet nämlich alſo: „Sie floß aus dem Munde des Höchſten und umhüllt gleich dem Nebel die Erde. Mein Zelt iſt im Himmel und mein Thron auf der Wolkenſäule*)." Was bedeuten nun nach des Verfaſſers Hypotheſe die Worte: „und umhüllt gleich dem Nebel die Erde." Scheint es nicht, daß Ben-Sira abſichtlich dieſe Bilder gewählt, um auf die Beſchränktheit der menſchlichen Verſtandeskräfte hinzudeuten?

Ich glaube nun genügend dargethan zu haben, daß die mehrſten auf die Weisheit bezüglichen Stellen in dem Buche Siràch den Sprüchen Salomonis entlehnt ſind, und daß wir überhaupt bei ihm in dem Begriffe „Weisheit" mit Nichten die Logos-Lehre erkennen.

---

*) Ben-Sew überſetzt: „und mein Thron über den Wolken." Demnach enthält dieſer Satz einen Parallelismus; „über den Wolken" iſt mit dem vorhergehenden „Himmel" ſynonym. Dann fällt des Verf. Hypotheſe von ſelbſt weg; doch iſt obige Uebertragung dem Wortſinne entſprechender.

modernen Religionsphiloſophen herab [1]). Wollen wir daher einen unmittelbaren Einfluß Philo's auf die ſpätere jüdiſche Litteratur nicht zugeben, ſo müſſen wir eine gegenſeitige Berührung Alexandriniſcher und Paläſtinenſiſcher Juden anerkennen.

2) Es laſſen ſich in vor-philoniſchen Schriften keine Spuren kabbaliſtiſcher Principien [2]) nachweiſen. (Dies habe ich in Betreff der Septuaginta [3]) und Sirach nachgewieſen, auf die Beweiſe aus dem Buche der Weisheit legt der Verfaſſer ſelbſt keinen Werth).

3) Aus den beiden angeführten geht die dritte Conſequenz hervor, daß nach des Verfaſſers Auffaſſung des Philoniſchen Syſtems und der Kabbala, die Nicht-Abkunft der letzteren von Philo nicht erwieſen, oder doch nur auf wenigen ſtattfindenden Differenzen beruht.

4) Hingegen iſt nach meiner Auffaſſung der Kabbala eine Abkunft derſelben von Philo unmöglich. Doch wiederhole ich hier, was ich ſchon bei Gelegenheit der griechiſchen Syſteme überhaupt geſagt, nämlich, daß Seitens der Kabbaliſten eine Benutzung derſelben zu ſecundären Fragen nicht unwahrſcheinlich iſt.

---

[1]) Allerdings konnten die neuern Schriftſteller viele dieſer Ideen aus den ihnen bekannten griechiſchen Quellen genommen haben, doch theils ſehen wir darunter auch eigenthümlich Philoniſche Anſchauungen, theils haben wir dieſelben Ideen auch in den älteſten Rabbiniſchen Schriften, die doch nach Verf. die Griechen nicht ſollen gekannt haben, nachgewieſen.

[2]) Was nämlich der Vf. ſo nennt.

[3]) Die wenigen, von mir unberückſichtigt gebliebenen Stellen aus der Septuaginta laſſen ſich ebenſo leicht zurückweiſen. So z. B. harmonirt ihre Ueberſetzung des יי צבאות durch ὁ θεὸς τῶν δυναμείων mit der Erklärung vieler andern jüdiſchen Commentatoren: בעל הכחות כלם, ohne dabei an den Begriff perſonificirter Ideen (Potenzen) zu denken.

5) Endlich geht aus allem Bisherigen noch die wichtige Conſequenz hervor, daß, da die Logos-Lehre ſich in der Septuaginta und Sirach nicht nachweiſen läßt, nach meiner Darſtellung der Kabbala aber auch in dieſer traditionellen Lehre nicht angetroffen wird [1]), wir dieſen fremdartigen Stoff ganz aus dem Gebiete der jüdiſchen National-Litteratur verweiſen können [2]).

---

[1]) Nach der oben erwähnten, von uns angenommenen Anſicht Reinhold's auch in Philo nicht*).

[2]) Auch das מימרא, שבינתא und יקרא der Paraphraſten finden in der ſtrengen Vermeidung des Anthropomorphismus ihre genügende Erklärung, und wurden dieſe Ausdrücke erſt ſpäter von Anhängern gewiſſer Syſteme zu Gunſten ihrer religiöſen oder philoſophiſchen Anſchauungen ausgebeutet**). So bemerkt ſchon der gelehrte Ueberſetzer in einem (im Anhange befindlichen) Zuſatze zu S. 49. Z. 5., daß Onkelos nur da „Jehova" mit „Mêmra" überſetzt, wo das, was von Gott ausgeſagt wird, anthropomorphiſtiſch iſt, und ich füge noch hinzu, daß, wenn die übrigen Paraphraſten (Jonathan und Jeruſchalmi) mit dieſem Titel etwas freigebiger ſind, dies nur geſchieht, weil ſie noch ängſtlicher jede Anthropomorphoſe ſcheuen. So z. B. glaubt Onkelos die Worte: ואל ידבר עמנו אלהים (2. Moſ. 20, 16.) treu überſetzen zu dürfen: ולא ימלל עמנא ד', während Jonathan abweichend überträgt: ולא יתמלל עמנא מן קדם ד'. Wir ſehen bisweilen auch umgekehrt, daß Onkelos die Anthropomorphoſe nur durch Mêmra heben zu können glaubt, während Jonathan etwas mehr beim Wortlaute bleibt. So z. B. überſetzt Onkelos נשפת ברוחך (2. Moſ. 15, 10.) אמרת במימרך; Jonathan aber אָשַׁבְתָּ ברוח מן קדמך. Ueberhaupt ſehen wir oft, wie dieſer Zweck von den Targumim auf verſchiedene Weiſe erreicht wird. So überſetzen Onkel. und Jon. אשלח ברכתי לך ואברכינך (2. Moſ. 20, 21.) אבא אליך וברכתיך

---

*) Vgl. Souverain's: le platonisme devoilé, ou essai touchant le verbe platonicien (à Cologne MDCC.) Cap. 15—16, wo ebenfalls behauptet wird, daß der Logos in den Proverbien, der Septuaginta, Sirach, dem Buche d. Weisheit u. den chaldäiſchen Paraphraſten nichts als allegoriſche Bezeichnungen der Weisheit ſind, und einige dagegenſprechende Erklärungen der platoniſirenden Kirchenväter, worunter die auch von Franck myſtiſch aufgefaßte ſeptuagintiſche Interpretation des: מרחם משחר (Pſ. 110) ins Lächerliche gezogen werden. Beachtenswerth ſind ſeine Belege aus dem Buche der Weisheit.

**) Cf. Fürſtenthal's ביאור zu More Nebuchim Th. 1. Cap. 66. (S. 54).

Viertes Capitel.

Der Vf. geht jetzt, nachdem er im vorhergehenden Capitel festgesetzt, daß die Kabbala eben so wenig aus den Lehren Philo's, als aus der Alexandrinischen oder griechischen Philosophie überhaupt hervorgegangen, zu der Untersuchung über, ob ihre Principien vielleicht zum Theil aus gewissen Dogmen des Christenthums geschöpft sein könnten. Er verneint dies entschieden, da alle metaphysischen und religiösen Principien, welche die Grundlage der Kabbala ausmachen, älter als jene Dogmen sind, daher sie, selbst wenn einige Aehnlichkeiten zwischen ihnen und den kabbalistischen Lehren aufgefunden würden, doch auf dieselben keinen Einfluß üben konnten. — Ich füge noch hinzu, daß nach meiner Auffassung der Kabbala solche Aehnlichkeiten gar nicht stattfinden, und kann daher, selbst wenn das Alter kabbalistischer Principien nicht so hoch hinaufgesetzt wird (was in der That noch sehr zweifelhaft), von einer Abkunft derselben von den christlichen Dogmen nicht die Rede sein [1]).

Franck weist nun noch nach, daß in den ältesten Organen des Gnosticismus, den Systemen der syrischen Häretiker und der Samaritaner große Aehnlichkeiten mit der

während Jeruschalmi hat: מימרי מתגלי עליכון ומברך יתכון. Wir sehen daraus, daß die Absicht der Targumim blos war, auf irgend eine Weise die Anthropopathie zu vermeiden. Dasselbe wird nun auch in der Uebers. der Siebenzig der Fall gewesen sein *).

[1]) Vgl. auch oben S. 240—243, Note.

*) Vergl. hiermit die Anm. Jellinek's zu S. 241, wo richtig bemerkt wird, daß nach der Hypothese, die griechische Uebersetzung sei nach einem aramäischen Originale bearbeitet worden, auch die strenge Vermeidung der Anthropomorphose in der Septuaginta leicht erklärlich sei. (Vgl. Jost's Recension der „Kabbala" (L. B. d. Orients 1845 S. 778) über den Logos der Targumim: „der Logos war bereits ein typischer Ausdruck für das Unbegreifliche geworden, und gehörte der religiösen Redeweise an, ohne daß hier eine Geheimlehre darunter zu suchen").

Kabbala vorherrſchen [1]), und zieht daraus den Schluß, daß es im Orient ein altes Religionsſyſtem gegeben haben müſſe, aus welchem ſowohl die Kabbala als auch jene Secten geſchöpft haben können, und welche ſodann auf dieſem Wege auch in die Lehren der Jüdiſch-Alexandriniſchen Philoſophen eingedrungen ſind. Was könnte dies aber für eine Religion ſein? Die Löſung dieſes Problems macht den Inhalt des folgenden Capitels aus. Wir wollen alſo dem Verfaſſer dahin folgen.

Fünftes Capitel.

In dieſem Capitel, dem letzten des ganzen Werkes, giebt uns der Verf. endlich als Quelle der Hauptprincipien der Kabbala an: die Theologie der alten Parſen. Ehe ich meine Meinung über dieſe Anſicht im Allgemeinen ausſpreche, muß ich zuvor noch einige ſpecielle Bemerkungen herſetzen:

S. 271 ſtellt Franck mehre Gebräuche der Parſen und der Anhänger des Rabbinismus zuſammen [2]). »So kann

[1]) Nach meiner Darſtellung des kabbaliſtiſchen Syſtems beſteht dieſe Analogie weniger in den Hauptprincipien, als blos in einigen Namen und Formen, die vielleicht überhaupt nach orientaliſcher Denk- und Sprechweiſe weder abnorm noch ſelten waren. Aber auch in Betreff des Alters ſolcher ſyriſch-gnoſtiſchen Ideen, muß jeder, der der Beweisführung unſeres Verfaſſers aufmerkſam folgt, dieſe ſehr ſchwach finden.

[2]) Auf derſelben Seite citirt Franck auch folgenden Paſſus aus dem Sohar: „Sobald der Todte im Grabe liegt, vereinigt ſich die Seele von Neuem mit ihm und, die Augen öffnend, ſieht er zwei Engel vor ſich, die um über ihn Gericht zu halten gekommen.“ Hr. Jellinek bemerkt hierauf: „Dem Sohar-Text zufolge ſind es drei Engel.“ Dieſer vom Ueberſ. gemeinten Stelle nach, ſind es aber nicht blos

der Parse, nachdem er des Morgens sein Bett verlassen, nicht vier Schritte gehen, ohne zuvor den heiligen Gürtel — der Kosti heißt — angelegt zu haben... Bei den Beobachtern des rabbinischen Gesetzes wird man dieselben Vorschriften finden; mit dem Unterschiede, daß die Stelle des Kosti ein Kleid von anderer Form vertritt.« In einer Anmerkung hierzu commentirt sich der Verf. selbst, daß er darunter das ארבע כנפות der Juden verstehe. Aber es findet sich nirgends ein Verbot, vier Schritte ohne ארבע כנפות zu gehen. Vielmehr heißt es nach dem Buchstaben des Gesetzes ausdrücklich, daß nur derjenige das Zizit-Gebot übertritt, der ein viereckiges Kleid anlegt, ohne vorher Schaufäden daran befestigt zu haben; aber es ist nach dem Ritualgesetze weder durchaus Pflicht, sich ein solches Kleid anzuschaffen, noch ist derjenige, der wirklich eins besitzt, so lange er es nicht anlegt, gehalten, es mit Zizit zu versehen [1]). Allerdings erheischt es schon die Liebe zu den göttlichen Geboten (חיבוב מצוה), daß man diese Verpflichtung freiwillig herbeiführe [2]);

drei Engel, sondern drei himmlische Gerichtscollegien (תלתא בי דינא) von denen der Todte gerichtet wird. In der That scheint aber unser Vf. eine andere, elf Zeilen früher vorkommende Soharstelle mit der ebenbesprochenen zusammengezogen und so aus beiden eine einzige gemacht zu haben. Die erstere lautet nämlich, wie folgt: „Zu dieser Zeit, wo der Mensch, gleichsam als ein königlicher Gefangener da liegt, richtet er plötzlich seine Blicke empor und gewahrt zwei zu sich herankommen, die alle seine Handlungen während seines ganzen Lebens vor ihm niederschreiben. Er muß nämlich selbst über Alles Rechenschaft geben, und so wie er etwas ausspricht, schreiben sie es auf.“ Hiermit ist zugleich des Verfassers Version „zwei Engel“ gerechtfertigt *).

[1]) S. Schulchan Aruch Orach Chajim Cap. 17. §. 2. u. 19. §. 1.

[2]) Vergl. Menachot 41 a. סדינא בקיטא וסרבלא בסיתוא ציציה מה תהא עליה.

*) Siehe Sohar 3. Th. S. 126 b.

besonders wird dies während der Gebetzeit empfohlen [1]); aber nie wird es im Talmud bis zu dem Verbote ausgedehnt, vier Schritte ohne dasselbe zu gehen [2]). Ueberhaupt ist ja aber das Zizit-Gebot kein rabbinisches, sondern rein mosaisch, und ward lange vor der Entstehung des Zoroastrismus befolgt. Die Zusammenstellung des Verfassers ist also in dieser Beziehung gänzlich verfehlt.

S. 286: »Plato war in Palästina, wo das kabbalistische System gegründet worden, unbekannt.« Vergl. jedoch meine Bemerkungen zum 1. Cap. dieser Abtheilung.

Ibid.: »Das Judenthum hatte stets einen tiefen Abscheu und gänzliche Unwissenheit in Betreff der griechischen Bildung.« Vergl. aber meine Bemerkungen zum 2. Cap.

S. 287: »Man wird in den Monumenten des Judenthums schlechterdings nicht die geringsten Spuren seines (Philo's) Einflusses finden.« Vergl. jedoch hierüber meine Notizen zum 3. Cap.

---

[1]) Orach Chajim Cap. 24.

[2]) Die Erklärung Raschi's Sabbat 118 b. auf תיתי לי דקיימתי מצות ציצית מדת חסידות, was schon die Zusammenstellung mit מצות תפילין beweist*). S. עב"ה שמא בכורות ב' תוס' über die Worte תיתי לי. Vgl. auch Taanit 20, b.: לא הלכתי דא"ר בלא תורה ובלא תפילין כו'; ferner: לא סגינא דא"ר בגלוייא דרישא דא"ר בקומה זקופה (Sabbat l. c.); ferner: (Kibbuschin 31 a.). Daß diese Formel (ר' אמות) so vielfach angewendet wird, beweist, daß sie zu den typischen Redensarten gehört, und mit der parsischen Sitte des Kosti nicht in Verbindung steht.

*) Dasselbe geht auch aus den Worten des Tur Orach Chajim Cap. 8.: ואם ירצה כו' כדי שלא ילך כו' hervor. (Gelegenheitlich bemerke ich, daß die von תולעת יעקב im Namen des Sohar angeführten Worte: החולך דא"ר בלא נטי כו', nach dem Zeugniß des תשובה מאהבה II. 1. sich nicht im Sohar finden, mithin auch dieses Vier-Ellen-Verbot ungegründet ist, wodurch der von בח"ן (Orach Chajim 4.) dem Schulchan Aruch gemachte Vorwurf wegen Nicht-Erwähnung dieses Verbots sich erledigt; vgl. noch אר"י z. St.).

Ibid.: Endlich ſind die Philoniſchen Schriften jünger als die kabbaliſtiſchen Principien, deren Anwendung ſowohl als Inhalt man in der Ueberſetzung der Siebenzig, in den Sprüchen Ben Sira's und im Buche der Weisheit findet.« — Man erinnert ſich aber, daß ich dieſe Behauptung bereits oben (ib.) zurückgewieſen habe.

Wir wollen nun nach dieſen ſpeciellen Notizen als Schlußbemerkung die Anſicht Franck's, der die Abkunft der Kabbala von dem Religionsſyſteme Zoroaſters ſtatuirt, in ihrer Totalität beſchauen.

Der Beweis des Verfaſſers, daß die Neuplatoniker und die Kabbaliſten, ohne daß ſie von einander Kenntniß hatten, ſo viel Aehnliches lehren, was auf eine ältere, gemeinſame Quelle ſchließen läßt, iſt bereits oben (Cap. 2.) von mir durch den Nachweis geſchwächt worden, daß dieſe gegenſeitige Unbekanntſchaft keineswegs ſo groß war, wie Verf. behauptet. Wir wollen daher zu den aus dem Parſismus ſelbſt hergeleiteten Belegen übergehen. So viele Mühe ſich Verf. auch giebt, die Aehnlichkeiten zwiſchen dieſem und der Kabbala nachzuweiſen, ſo bleiben die aus ſolchen Analogien gezogenen Conſequenzen doch immer bloße Conjectur, und iſt es gewagt, auf eine ſolche ohne Weiteres eine feſte Meinung gründen zu wollen. Zuvörderſt wird es wohl keine Religion in den mit Paläſtina benachbarten Staaten gegeben haben, in welchen nicht mehr oder weniger mit den jüdiſchen Gebräuchen ſympathiſirende Ceremonien gefunden worden wären. Iſt ja bekanntlich nach Maimonides der moſaiſche Opferkultus nur Accomodation an die heidniſche Sitte damaliger Zeit [1]), was

[1]) S. More Nebuchim Th. 3. Cap. 32. — Dieſe Anſicht findet ſich übrigens ſchon im Midraſch (Vajikra rabba 22.): משל לבן מלך שהיי למוד לאכול גבילות וטריפות, אמר המלך יאכל זה תדיר על שלחני ומעצמו הוא נוהג, כך לפי שהיו ישראל להוטים

jedoch keineswegeſ einen Einfluß des Heidenthums auf die jüdiſchen Glaubenslehren vorausſetzt, indem das göttliche Geſetz hierin immer das rechte Maaß zu halten wußte. Auch die Rabbinen machen gar kein Hehl daraus, daß ſie jede löbliche Sitte, unter welchem Volke ſie auch angetroffen werde, gern aufnehmen und in ihre Nation verpflanzen. So leſen wir: »Rabbi Akiba ſagte: in drei Dingen gefallen mir die Medier ꝛc.; Rabbi Gamaliël ſagte: in drei Dingen gefallen mir die Perſer ꝛc. [1]). Dies hielt ſie jedoch nicht ab, irrige Meinungen oder laſterhafte Sitten eben derſelben Nationen wahrzunehmen und zu verabſcheuen. So läßt unmittelbar nach der eben angeführten Stelle ein berühmter Talmudlehrer die Perſer der Verdammniß anheimfallen. הפרסיים מזומנים ומקודשים לגיהנם (ibid.) Inſonderheit verwahrten ſie ſich aber gegen fremde Glaubensanſichten, und ihre echte Religioſität zog eine Grenzlinie zwiſchen äußerer Sitte und innerer Lehre [2]). Unſer Verfaſſer ſcheint dies ſelbſt einzuſehen, und in der That legt er nicht ſowohl auf dieſe blos äußerlichen Erſcheinungen, als vielmehr darauf den größten Werth, daß auch mannigfache Analogien in Betreff der Lehren ſelbſt ſich auffinden laſſen, indem nämlich viele Grundideen der Kabbala und des Parſismus ſich gleich ſind. Richten wir daher unſere Blicke auf die Pa-

---

אחר עז והיו זובחים לשעירים אמר הקב"ה יהיו מקריבים שות מהרם אלשקר קין. כל עת לפני והם נפרשים מעז. Siehe und אברבנאל zu ויקרא Seite 184 Sp. 1.

[1]) Berachot, 8 b.

[2]) Auch der Beweis von שמות המלאכים והחדשים עלו מבבל (Bereſch. rabba ויראא ad init.) iſt, eben dieſer Zuſammenſtellung wegen, unerheblich. Denn wie die Eintheilung der Monate eine in der Schrift längſt bekannte und nur die äußere Benennung neu war, ſo auch hinſichts der Engellehre (vgl. 1. Moſ. 32, 30; Richter 13, 18.).

rallele, welche Franck zwiſchen dieſen beiden Syſtemen zieht. Was die Dämonologie betrifft, die in der That manche auffallende Aehnlichkeiten darbietet, ſo geſteht ja Vf. ſelbſt ein, daß ſie nicht den innern Kern, ſondern nur den äußern Umſchlag der Kabbala ausmacht, und wir können noch hinzufügen, daß es ſehr zweifelhaft iſt, ob dieſe Ideen ſchon in älteſter Zeit bei den Kabbaliſten Wurzel gefaßt, oder ob ſie nicht vielmehr erſt in einer ſpätern Entwickelungsperiode, als der metaphyſiſche Kern zum Theil ſchon verkannt oder mißverſtanden wurde, ſich Eingang verſchafften, wofür auch der Umſtand, daß gerade in den älteſten Bruchſtücken des Sohar nur wenig oder gar nichts Dämonologiſches ſich vorfindet, zu ſprechen ſcheint. Der Verf. allegirt zwar Stellen aus dem Talmud, die dieſen Gegenſtand auf eine ähnliche Weiſe wie der Parſismus behandeln, doch können derartige Aeußerungen blos als individuelle Anſicht und keineswegs als Geſammtausdruck des Judenthums angeſehen werden [1]). Ohne uns alſo lange bei dieſen Ideen aufzuhalten, wollen wir das, was ſich über die Aehnlichkeit der Fundamentallehren ſagen läßt, ins Auge faſſen. Hier fällt uns ſogleich auf, daß gerade diejenige Lehre, welche in allen kabbaliſtiſchen Werken die Hauptrolle ſpielt, ich meine: die der Seſirot, im Zoroaſterſchen Syſteme nicht angetroffen, wenigſtens nirgends mit deutlichen, unbeſtreitbar auf dieſes Dogma hinzielenden Worten vorgetragen wird. Daß dem Ormuzd im Zend-Aveſta Kräfte und Eigenſchaften zugeſchrieben werden, die uns an die Seſirot erinnern, läßt Verf. ſelbſt (S. 275) als keinen

[1]) So bemerkt ſchon der gelehrte Ueberſ. von einer der Autoritäten der talmudiſchen Dämonologie, Abaj, daß er perſönlich von vielen parſiſchen Anſichten beherrſcht wurde, und ich füge hinzu, daß er überhaupt auf Hörenſagen viel Gewicht legte (אמרה לי אם וכו').

vollwichtigen Beweis gelten. Und in der That können wir daraus eben so wenig schließen, als wir bei den Worten der heiligen Schrift: לך ה' הגדולה והגבורה וכו' »Dein, Ewiger, ist die Größe und die Stärke ꝛc. (1. Chronik 29, 11.) uns mit den Kabbalisten genöthigt sehen, anzunehmen, David habe hierbei an die Sefirot gedacht. Doch kann ich hier die Bemerkung nicht unterdrücken, daß außer dem Verfasser noch manch anderer Gelehrter sich viele Mühe giebt, die Sefirot-Lehre in dem Zoroasterschen Systeme zu finden. Folgendermaßen äußert sich Fr. Nork in seinem hebräisch-chaldäisch-rabbinischen Wörterbuche (Grimma 1842) s. v. אין סוף: »אין סוף (Endloser), so heißt bei den Kabbalisten das Urwesen, von ihm geht aus der Urmensch אדם קדמון, das geistige Vorbild Adams. Dieser als erster Ausstrahl des göttlichen Lichts, läßt die sieben untern Sefirot aus sich ausströmen, denn er selbst bildet mit dem אין סוף und der שכינה, die von beiden ausgeht, die drei obern der zehn Sefirot. Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Vorstellungsweise in Persien ihren Ursprung hatte, wo die Bekenner der Zoroasterschen Lehre von Zervane Akerene (der maßlosen Zeit) den Ormuzd (das Lichtwesen) zuerst emaniren lassen; dieser schafft aus sich selbst die sieben [1]) Amschaspands, welche den Thron desselben umstehen, wie die 7 Dienstengel den Thron des Lammes, und später erst beginnt die Schöpfung der übrigen Wesen.« — Man sieht, daß Herr Nork, um ein neues dictum messianum heranzubringen, uns eine falsche Vorstellung vom אדם קדמון [2]), den drei obern

[1]) Eigentlich ist aber Ormuzd selbst einer der sieben Amschaspands; s. unten über noch andere Uncorrectheiten dieses Artikels.

[2]) Dieser Ausdruck bezeichnet die Gesammtheit der Sefirot; hingegen heißt der erste Ausstrahl des göttlichen Lichts: כתר (die Krone).

Sefirot [1]) und der שכינה [2]) giebt. Aber auch abgesehen davon, enthält dieser Artikel nichts als Vermuthungen und Hypothesen, die der gründlichen Belege entbehren.

Noch ein anderer Begriff, bei dem ein umgekehrtes Verhältniß stattfindet, da er im Zoroasterschen Systeme eine Hauptrolle spielt und in der Kabbala gänzlich fehlt, ist der des Ahriman. Denn daß die schon in der Schrift, besonders aber im Talmud, Midrasch und Sohar (in den 2 letztern auch unter dem Namen Samaël) vorkommende Personification der bösen Begierde durch Satan [3]) diesem Begriffe entsprechen sollte, wie Vf. (S. 280) meint, ist unbegründet. Was den biblischen Satan betrifft, so ist dies längst erkannt worden [4]), aber auch der kabbalistische Samaël hat nichts mit Ahriman gemein. Ahriman ist nach dem Zend-Aveste dem Ormuzd ebenbürtig, sie gingen beide aus dem Schooße des Zervane Akerene hervor, während Samaël nicht einmal

---

[1]) Ueber diese Sefirot בינה, חכמה, כתר, auch עולם מושכל genannt, siehe oben Abth. 2. Cap. 5.

[2]) Dieser Ausdruck ist identisch mit מלכות, und bezeichnet die Harmonie der Sefirot und die Gegenwart Gottes in der Schöpfung, nicht aber den heiligen Geist, wie uns Herr Nork gern glauben machen möchte.

[3]) S. Batra 16 a.: והוא השטן הוא יצר הרע כו'; Midrasch Debarim rabba Cap. 11; Pirke R. Elieser C. 15; Sohar I. 35 b.; vgl. auch Sohar II. 43 a., wo סמאל identisch mit עולם העשייה, Personification der Materie oder Sinnlichkeit ist.

[4]) Herder (Geist d. hebr. Poesie I. 137.) und Eichhorn (Einleit. ins A. T. §. 644 a.) erklären den Satan im Hiob (im Gegensatze zu von der Hardt u. Heath) als indifferenten Gerichtsfiskal und von Gott beauftragten Sittenaufseher und als von dem spätern chaldäischen Begriff weit entfernt. Ohne eigentliche Motivirung streitet Winer (Biblisches Realwörterbuch, Leipzig 1833 s. v. Satan) gegen diese Ansicht; übrigens gesteht auch dieser Gelehrte, daß Satan nicht ganz der Ahriman des Zend-Aveste sein könne. (Vgl. auch Arnheim's Job Einleit. X. Note).

die Rolle eines oberſten Engels zugetheilt wird [1]). Nach eben dieſem Religionswerke hat ſich Ahriman böswillig gegen die Lichtſchöpfung empört und mußte mehrmals in den Duſak (Abgrund) hinabgeſchleudert werden. Ferner wird die Dauer der erſchaffenen Welt auf 12,000 Jahre, die in vier Zeitalter abgetheilt wurden, beſtimmt. Im erſten Zeitalter ſollte Ormuzd allein herrſchen; im zweiten Ahriman anfangen wirkſam zu werden, im dritten ſollten beide mit gleicher Kraft gemeinſchaftlich herrſchen; im vierten ſollte Ahriman die Oberherrſchaft gewinnen, zuletzt aber doch von Ormuzd überwältigt werden. Welch ein Unterſchied zwiſchen allem dem und dem Begriffe Samaël oder Satan, welcher als Diener Gottes von dieſem beauftragt wurde, die Begierden zu erregen, damit der Menſch im Kampfe mit der Sinnlichkeit ſeine moraliſche Kraft erprobe und ſeine Tugend bethätige [2]); einen Auftrag, den Samaël, obwohl ungerne, mit zitternder Unterwürfigkeit vollführt [3]). Wollen wir für dieſe Idee eine Aehnlichkeit im Parſismus ſuchen, ſo finden wir ſie weit eher in den beiden Kerdars, welche ihren Sitz im menſchlichen Gewiſſen haben, von denen ihn das eine zum Guten, das andere zum Böſen hinzieht. Doch können wir, weit entfernt, in dieſer jüdiſchen Idee eine Nachahmung der perſiſchen Theologie zu

---

[1]) ולאלין עביד שמשין סמאל וכל כתות דילה, Sohar ib.

[2]) Vergl. Sohar I. 23 a.: אי לאו דברא קב"ה יצרא בישא לא הוה זכו וחובה לאדם וכו' ודאי לא ברא קב"ה מילתא דלאו איהו הואיל ורעותא דקב"ה דיהון בני נשא תדיר בפולחניה צורך וכו' היך אתיא עברא בישא ואשתכח מקטרגא כו' אלא ודאי רעותא דמאריה עביד, Sohar II. 163 a.; (vgl. Joma 69 b. u. Sanhedrin 64 a.: כלום יהבתיה לן אלא לקבולי ביה אגרא).

[3]) תועלתא דהאי מקטרגא כד חייביא צייתין ליה מאי איהי אלא אע"ג דלית לי' תועלתא פקודא דמארי' איהו עביד, Sohar ib. a. b.; die Ueberſetzung dieſer Stellen ſ. oben S. 292—293 Sub-Note.

erblicken, vielmehr mit vieler Wahrscheinlichkeit annehmen, Letztere habe sie aus der Bibel geschöpft, wo auf die böse Begierde, die ihren Sitz im menschlichen Herzen hat, so häufig angespielt wird [1]). Ebenso ist Franck's Beweis aus der zwischen Ahriman und Samaël aufgefundenen Aehnlichkeit, daß sie nämlich beide einst ihre böse Natur verlieren und eine gute annehmen sollen, unerheblich, da diese Idee eine biblische ist [2]).

Ich habe nun die Gründe zusammengestellt, welche mit Recht unsern Zweifel gegen die Annahme einer directen Abkunft der Kabbala von dem Parsismus erregen müssen. Hierzu kommen noch diejenigen Verschiedenheiten, welche Vf. selbst, und zwar oft in dem anscheinend Gleichartigsten beider Systeme nachgewiesen hat, so daß er sich selbst zu dem Ausspruche genöthigt sieht, daß zwar der Rahmen, die Zeichnung des Zend-Avesta geblieben, der Inhalt aber in der Kabbala ein ganz anderer geworden. Doch müssen wir im Uebrigen gestehen, daß das Raisonnement unseres Verfassers mit vieler Klarheit durchgeführt ist, und ich wiederhole hier, was ich bereits in einer Notiz zur Vorrede des Uebersetzers (S. 2—3)

---

[1]) Vergl. z. B. Genes. 3, 1; 4, 7; 6, 5; 8, 21; Deuteron. 29, 19; 31, 21; Samuel I. 10, 9; Könige II. 20, 3; Psalm 103, 14.

[2]) Schon in der Bibel wird nämlich eine Zeit geweissagt, wo die Intelligenz, namentlich die Gotteserkenntniß zunehmen, das Böse in eben dem Grade sich vermindern und endlich ganz verschwinden wird: „Und es weilet der Wolf bei dem Lamme, ein kleiner Knabe leitet sie. Und es spielet der Säugling am Schlupfloch der Natter, und gegen die Höhle des Basilisken streckt der Entwöhnte seine Hand; sie freveln nicht und verderben nicht auf meinem ganzen heiligen Berge, denn voll ist die Erde der Erkenntniß Gottes, wie Gewässer das Meer bedecken. (Jesaj. 11.). Vgl. Sacharj. 13, 2: ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ.

geſagt, daß, wenn wir anders irgend einen Einfluß des Parſismus zugeben wollen, ich die Anſicht Gieſeler's einleuchtend finde, der, obſchon er dem Zoroaſtrismus einen ſchwachen Einfluß auf die Kabbaliſten nicht abſpricht, dennoch der Annahme einer directen Abkunft der Geheimlehre von jener Religion entſchieden entgegentritt, ja ſelbſt eine ſehr nahe Verwandtſchaft beider Syſteme nicht anerkennen will. Beſagter Einfluß ſelbſt wird folgendermaßen von ihm modificirt: »Der Einfluß des parſiſchen Syſtems auf die Juden beſtand darin, daß es dieſelben, indem es ſich ihnen als ein in manchen Puncten ausgebildeteres Syſtem darſtellte, zu einer Entwickelung der analogen in ihrer Lehre liegenden Keime veranlaßte.«

Wir haben uns bisher in dieſem Cap. abſichtlich der Erwähnung unſerer Darſtellung des Syſtems der Kabbala enthalten, um den Nachweis der Nicht-Abkunft der Kabbala vom Zoroaſtrismus allgemeiner, d. h. ſelbſt nach der Franck'ſchen Darſtellung des kabbaliſtiſchen Syſtems, führen zu können; wollen jedoch jetzt die Bemerkung nicht unterlaſſen, daß nach der von uns oben verſuchten Darſtellung der Kabbala die Verſchiedenheit derſelben vom Parſismus ſo augenfällig wird, daß von einer Identität beider Syſteme gar nicht mehr die Rede ſein kann.

Als Endreſultat unſerer Argumentation können wir nun das Factum feſtſtellen: daß die Grundlehren der Kabbala nicht aus dem Religionsſyſteme Zoroaſter's geſchöpft ſind.

Ebenſowenig iſt ſie aber eine Frucht des Platonismus, der Lehre Philo's, des Neuplatonismus, des Chriſtenthums oder irgend eines gnoſtiſchen Syſtems[1]).

[1]) Daß mein Proteſt ſich blos auf directe Abkunft der Grund-

Das Judenthum hat ſie vielmehr aus eigener Kraft erzeugt, d. h. ſie iſt aus dem Bedürfniſſe einer tiefern Verſtändniß der h. Schrift und dem Verlangen, mehrfache ſchwierige, in der jüdiſchen Theologie ſich fühlbar machende Probleme, nach Kräften zu löſen, hervorgegangen. Ob ſie dieſem Bedürfniſſe abgeholfen? dieſem Verlangen entſprochen? die Probleme genügend gelöſt? ob die Reſultate ihrer Forſchungen wirklich ein tieferes Eingehen in den Geiſt des Judenthums bekunden? — das ſind Fragen, über die mir kein Urtheil zuſteht, und bei welchem ſelbſt Männer, die eine weit tiefere und gründlichere Kenntniß dieſes Syſtems beſitzen, am Beſten ihre Antwort zurückhalten und ein beſcheidenes Schweigen beobachten. Wer wollte mit einem Menſchen darüber rechten, welchen Weg er einzuſchlagen hat, um ſich den Genuß ſeiner wichtigſten Beſitzthümer ſo angenehm als möglich, oder, ohne Metapher zu reden, um ſich die heiligen Lehren ſeiner Religion ſo verſtändlich als möglich zu machen? Dieſelbe Berechtigung, die wir den Religionsphiloſophen aller Zeiten zuerkennen, darf auch die Kabbala beanſpruchen. Ihre Meditationen ſind tiefſinnig, ihre Forſchungen kühn, doch immer innerhalb der Schranken der Grundprincipien des Judenthums ſich bewegend [1]). Daß ein großer Fond ächtjüdiſcher Gelehrſamkeit in den Urhebern der Kabbala ſich vorgefunden, daß ſie das ganze Gebiet der jüdiſchen Theologie beherrſcht und zahlreiche Hilfsmittel ihnen zu Gebote geſtanden haben müſſen — wer kann dies be-

principien beſchränkt und ich fremden Einfluß auf den Verfolg ihrer Entwickelung nicht in Abrede ſtelle, iſt bereits mehrfach von mir ausgeſprochen worden.

[1]) Wir verweiſen auf S. 176 Text und Note, wo diejenigen Theile der Kabbala, in welchen ſie von der allgem. jüd. Theologie ſich entfernt, von denen geſchieden werden, in welchen ſie mit ihr den gleichen Gang geht.

zweifeln? Daß unter diesen Hilfsmitteln auch wichtige Traditionen aus den ältesten Zeiten gezählt werden dürfen — dafür ist wenigstens eine große Wahrscheinlichkeit. Und so bleibt denn die Kabbala für alle Zeiten ein schätzbares Monument ächtjüdischen Wissens und Strebens.

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf das Ganze dieser nunmehr vollendeten Arbeit. Nächst dem eigentlichen Zwecke, das System der Kabbala und ihr Verhältniß zur allgemeinen jüdischen Theologie festzustellen, hat mich noch, wie ich bereits in der Einleitung angedeutet, die Idee geleitet, Parallelstellen aus beiden Talmuden und den Midraschim zu sammeln, um zugleich eine, wenn auch nur schwache Einsicht in das religionsphilosophische System der Talmudlehrer zu erlangen und eine wissenschaftliche Behandlung desselben anzubahnen. Ein Ueberblick über die bisher existirenden, bald mehr bald minder kunstgemäßen Bearbeitungen der Geheimlehre hat nämlich die Ahnung in mir entstehen lassen, welche herrliche Resultate von einer ähnlichen Bearbeitung und Zusammenstellung der talmudischen Ansichten über Gott, Welt und Seele zu erwarten seien; eine Ahnung, die mich antrieb, vorläufig einige rohe Materialien niederzulegen, die vielleicht einem geschickten Arbeiter einst nicht ungelegen sein dürften. Gern wollte ich mich mit der bescheidenen Rolle begnügen, zu dem zu erwartenden großen Gemälde blos einige nöthige Farben bereitet zu haben, dürfte ich nur hoffen, daß meine hier ausgesprochenen Wünsche eine geübtere und geschicktere Feder als die meinige, zu dieser zwar schwierigen, aber gewiß reichlich lohnenden Arbeit anregen werden.

Berichtigungen und Ergänzungen.

S. 2 Note, Z. 11. v. u. — Hiernach ist P. Beer (Gesch. d. Sekten I. 116.) zu berichtigen, der es auffallend findet, daß die Talmudisten bei ihren Beweisen für die Auferstehung nicht diese deutliche Stelle aus Daniel berühren. (Vgl. unsere Einleitung Ende).

S. 12 Ende. — Vgl. Ibn-Esra 2. Mos. 20, 1.: חלילה חלילה שתהי' אחת מהמצות מכחשת שקול הדעת כו'; vgl. M. selbst im More III. über טעמי המצות. Doch stimmt R. Jehuda halevi nicht ganz mit M. überein, vgl. Cusari II. 26: מי שקבל התורה קיבול שלם בלי שיתחכם בה בשכלו הוא מעולה ממי כו'. (S. das Druckfehlerverzeichniß).

S. 15 Note, Z. 6. v. u. — Vgl. jedoch Ibn-Esra 2. Mos. 3. 16: ובעבור שהשם שובן עד עומד לברו ובו הכל עומד כו' והטעם שהוא המעמיד כו', welche Worte einiges Licht über dessen wahre Meinung verbreiten; vgl. ferner ib. 33, 23: וטעם כל טובי שאינו והנה וראית את אחורי, כמו הכל ולא בכל ולא עם הכל, und ib.: מפאת שהוא הכל וכבודו מלא הכל ומאתו הכל ובכל תמונת כל וזהו ותמונת ה' יביט.

Bemerkenswerth ist noch dessen Ausspruch ib. 34, 6: כי הוא לברו יודע ודעת וידוע. Möglich also auch, daß Spinoza bei seiner Erwähnung einiger Hebräer, welche die Identität Gottes mit seiner Intelligenz und des von ihm Wahrgenommenen aussprechen, an Ibn-Esra (dessen Tora-Commentar er im Tractate oft und immer mit Hochachtung erwähnt) gedacht hat.

S. 21 Z. 6. v. u. — Vgl. Aruch s. v. פרק פי' פותחין לו) ראשי דברים).

S. 28 Z. 10. v. u. fehlt nach dem Worte Ahriman folgende Parenthese: (Schon die Oekonomie des menschlichen Körpers, will er sagen, weist auf zwei Urprincipien hin).

S. 29 Z. 3. v. o. — Diese Stelle ist Schlesinger entgangen, der (Anm. zu Ikarim S. 625) sagt: „Woher Albo ihm Dualismus unterschiebt, ist nicht einzusehen, da er Atheist war."

Das. Note. — Zwei andere etymologische Conjecturen üb. מטטרון (Jellinek u. Brann: *μίθρα* u. *μυθητὴρ*) bringt d. L. B. d. Or. 1847 Nr. 18, wobei von Letzterm die Conjectur Levy's widerlegt u. ein Unterschied zwischen מטטרון u. מיטטרון statuirt wird. Noch drei ältere Conjecturen finden sich in R. Bechaï's Tora-Comment. Abschn. שופטים.

S. 31—32 Note. — Für die Richtigkeit meiner Ansicht fand ich jetzt einen vollgültigen Beweis; Chullin 91 b. heißt es nämlich: מלאכים אומרים שירה פעם אחת ביום ואמרי לה פעם בשבת

ואל פעם בחודש ואל פעם בשנה ואל פעם בשבוע ואל פעם ביובל ואל פעם בעולם; demnach iſt שבוע offenbar ein ſtehender Ausdruck für ein Jahrſiebend. Uebrigens heißt es — wie ich eben von meinem Freunde Hrn. Löwenfeld aufmerkſam gemacht werde — im רמב"ם ולא היו חכמים הראשונים פיד מהלי תפלה הל' ט' ausdrücklich: מלמדים שם זה לתלמידיהם אלא פעם אחת לשבע שנים. — Merkwürdig iſt noch die Verſion des Jalkut I. No. 171: שם בן ד' חכמים מוסרין אותו לתלמידיהן פעם אחת בשבת ואמרי לה פעם בשבוע, wonach alſo die Uebertragung Franck's, wenn auch dem Worte שבוע nicht angemeſſen, im Ganzen doch keine durchaus verfehlte iſt.

S. 33 Anm. — Vgl. Schleſinger Anmerkungen zu Ikarim S. 632 2. Note: „Die Benennung „thätiger Verſtand" (intellectus agens) iſt ein ſchiefer Ausdruck für den in der ſcholaſtiſchen Philoſophie eine ſo große Rolle ſpielenden שכל הפועל, worunter die Alten den fertigen, nicht erſt zu realiſirenden, ſondern an und für ſich ſeienden Weltgeiſt oder vielmehr die ſublunariſche Welt umfangenden und beherrſchenden Geiſt verſtanden. Beſſer heißt er daher intellectus actualis, im Gegenſatz zu dem menſchlichen intell. virtualis."

S. 41 Note, Z. 5. v. o. — Eigentlich: Speiſen, die bei Tiſch herumgetragen werden. (S. Druckfehlerverzeichniß).

S. 42 1. Note. — Vgl. Gans' Zem. Dav. Art. עקילום, Eichhorn's Einleit. ins A. T. I. 411, 412, Hirſchel's קרבן העדה zu Jeruſ. Megilla 1, Mendelsſohn's Vorr. zum Pentat., Fleckel's מלאכת הקדש (Prag 1812) No. 1, Landau's Einleit. zum Aruch S. 35—36, Zunz' G. V. S. 82. Scharfſinnig iſt die Conjectur Landau's, wonach Onkelos u. Akilas identiſch, u. dem jeruſal. Talmud ſeine griechiſche (לפני ר"א ורי"), dem babyloniſchen ſeine aramäiſche Ueberſetzung (מפי ר"א ורי") vorlag, wodurch jedoch meine Ausſtellung gegen Franck, der blos den Jeruſchalmi citirt, nur um ſo gegründeter iſt.

S. 45 Z. 5. v. u. — Franck ſcheint ſeinen Irrthum dem Vf. des Dorot Olam nachgeſchrieben zu haben; vgl. Juchaſin (ed. Zolkiew) I. Bl. 41 b.: ברבי זה השם נקרא על גדול הדור לאפוקי מבעל דורות עולם שאמר כי בני רבי הם ר' אושעיא כו' שנקראים ברבי וזה טעות גדולה כו'.

S. 47 1. Note. Dieſe Correctur fand ich jetzt auch im Druckfehlerverzeichniſſe der „Kabbala."

S. 53 Z. 7. v. o. — Ja nach Juchaſin (30 b. Art. Akiba) war R. Akiba ſogar nach dem Tode R. Elieſer's ein unmittelbarer Schüler des R. Joſchua (ובתלמוד למד מר' אליעזר והדר גמרה וסברה מר' והושע אחרי מות ר' אליעזר), was unſere Argumentation noch verſtärkt.

S. 61 (Text) Z. 1. v. u. — P. Beer l. c. II. S. 29 ſagt: „Nach der Meinung des רמב"ן iſt der Sohar zu Anfang des 13. Jahrh. nach Spanien gebracht worden, wo er einem gewiſſen M. de Leon in die Hände kam." — Hier waltet ein Irrthum ob; denn רמב"ן, der Ende des 12. u. Anf. des 13. Jahrh. blühte, kannte weder M. de Leon noch den Sohar, welchen letztern ſelbſt die ſpätern ראש"ש u. רשב"א noch nicht gekannt zu haben ſcheinen.

S. 68 Note, Z. 2. v. o. — Die gemeinte Stelle iſt jetzt gefunden, ſ. Sohar I. 27. b.; in der That ein räthſelhafter Styl, doch ſcheint er folgenden Sinn auszudrücken: In der vormeſſianiſchen Zeit, wo noch Gutes und Böſes (יצ"ט ויצ"ר) im Kampfe ſind, herrſcht das Reich der Miſchna (praktiſcher Pflichterfüllung) vor. Alles kommt darauf an, ob der Kampf ſiegreich beſtanden wird (זכו עזר לא זכו כנגדו); denn obſchon das Miſchna-Reich blos Mittel zum Ziele (wie auf eine ähnliche Weiſe Moſes nicht um ſeinet-, ſondern nur um der Iſraeliten willen außerhalb des heiligen Landes begraben werden mußte), und ſein Verhältniß zum meſſianiſchen Reiche wie das einer Magd zur Gebieterin iſt, ſo iſt dies doch unſere einzige Erhaltung während des Exils. Bei der Erlöſung aber (wo das Böſe verſchwindet) herrſcht das Reich der Anſchauung (der Kabbala) vor; darum wehe denen, durch die das jetzige Reich ſich mehr als nöthig in die Länge zieht. (Zur Verſtändniß der Worte des Sohar: ואיתתא דאית לה דם טוהר ודם נדה vgl. man noch Chullin 109 b.: כל דאסר לן רחמנא שרא לן כותי' כו').

Ibid. Z. 9. v. u. — Vgl. רשב"א in En Jacob Berachot No. 54. (1. Cap. Ende) über den Widerſpruch zwiſchen אין בין העוה"כ אלא שעבוד מלכיות (Sabbat 63 a.) und מצות בטלות לעתיד לבא (Nidda 61 b.), doch ſcheint רשב"א die Toſafot zu letzterer Stelle nicht geſehen zu haben. Vgl. noch En Jacob Megilla Anf., wo bezüglich dieſes Dogma's Albo bitter getadelt und nebenher des Plagiats beſchuldigt wird. Gelegenheitlich bemerke ich, daß der in יוצר לפ' החדש befindliche Paſſus: להנתן דת חדשה, welchen der Vf. des Sefer ha-Brith (I. 20, 31.) ſo ſehr rügt, weil in der Bibel nur ברית חדשה gefunden werde, meines Erachtens auf folgenden Ausſpruch des Jalkut (II. 296.) baſirt: תורה חדשה שעתיד ליתן ע"י משיח.

S. 70 Note, Z. 3. v. u. — Was Landauer noch vom Sohar bemerkt, daß dieſer von den Sefirot nicht ſo viel Aufhebens macht, wie andere Kabbaliſten, auch urſprünglich die göttlichen Attribute nur in 3 Klaſſen theilt, hat ſeinen Grund darin, daß der Sohar — wie von uns dargethan — die Sefirot nicht mit der Gottheit identificirt, ſie auch namentlich aus 3 Geſichtspuncten betrachtet, und beweiſt alſo

nichts für die Conſequenzen, welche Landauer aus dieſem Umſtande ziehen will.

S. 72 Note, Z. 8. v. o. — Sehr beachtenswerth iſt nachſtehende Stelle, welche eine Deutung zuläßt, wonach ſie eine ziemlich deutliche Anſpielung auf Chriſtenthum und Islam enthält, und zwar, im Gegenſatze zu der von Landauer citirten, polemiſirenden Stelle, in auffallend tolerantem Sinne. Als Erklärung der Worte Eliſcha's (2. Kön. 2, 9.) „das Doppelte deines Geiſtes" (פי שנים ברוחך) heißt es nämlich im Sohar (I. 191 b.): „Wie fiel es Eliſcha ein, von ſeinem Lehrer das Doppelte von dem zu verlangen, was er ſelbſt beſaß? — Allein er verlangte nicht das Doppelte, ſondern verſtand darunter blos jenen höhern prophetiſchen Geiſt, welcher beſtimmt war, noch zwei Religionen zu ſtiften (דיעביד תרין נמוסין בעלמא), dieſen Geiſt wünſchte er für ſich; (פי שנים ברוחך heißt demnach nicht „doppelt ſo viel als dein Geiſt", ſondern „das Zweifache, welches in deinem Geiſte enthalten"). Eliahu erwiederte, wenn du mich ſehen wirſt, wie ich von dir genommen werde, d. h. wenn du das wahre Weſen des Geiſtes, welchen ich dir hinterlaſſe, wirſt erfaſſen können, ſo ſoll dein Wunſch in Erfüllung gehen .. Komm' und ſieh', wer mit Aufmerkſamkeit in den Geiſt ſeines Lehrers eingeht, kann dann in demſelben Geiſte ſelbſtthätig weiter gehen (תא חזי האי מאן דאסתכל במה דאוליף מריה כו' יכיל לאתוספא בהאוא רוחא יתיר)." — Doch können wir für die Richtigkeit dieſer Auffaſſung des Sohar nicht einſtehen, da das Wort נמוסין auch durch „Zeichen", „Wunder" überſetzt werden kann, womit ſogar die Erklärung des Talmud's übereinſtimmen würde: נסי אלישע היו כפלים כשל אליהו (Sanhedrin 47 a.). Freilich wäre dann der Zuſammenhang etwas ſchwierig, indem die Frage des Sohar: וכי על חד תרין שאל ungelöſt bliebe.

Uebrigens iſt eine viel unbezweifeltere Anſpielung auf die beiden ebengedachten Religionen in den oben (S. 333 Sub-Note) citirten Worten des Sohar: תרין אומין קריבין ביהודא כו' nicht zu verkennen.

S. 73 1. Note Anfang. — Auch iſt nicht außer Acht zu laſſen, daß der Sohar gegen Mißbräuche eifert, die ſich erſt ſpät können eingeſchlichen haben, ſo z. B. (II. 132 b.) über Plaudern in der Synagoge; vgl. P. Beer l. c. I. 350—352 über Entſtehung dieſes Mißbrauchs, vgl. noch Zunz l. c. 479 und Maimuni's 4. Gutachten in Melo Chofn. 75—77.

S. 79. Z. 5—6 v. o. — Dieſes Bildes bedienen ſich ſchon Philo und die Eſſäer, ſ. P. B. l. c. üb. dieſe Artikel.

S. 91 Z. 7. v. o. — Vgl. die Ueberſ. d. St. in der Kab. denud. (Luria Comment. z. B. d. Geheimn. §. 3.): quia non cohaeret nec cum sapientia, nec cum matre intelligendi.

S. 114 Note, Z. 2. v. u. — Vgl. jedoch S. 208 2. Note u. Sub-Note.

S. 115 Note, Z. 13. v. u. — Ja es heißt im Sohar selbst: ולא נפטר אדם מן העולם עד שרואה פני השכינה הה"ד כי לא יראני האדם וחי (I. 98 a. Midr. hannelam).

S. 124 2. Note. — Daß auch Josephus schon an Metempsychose glaubte, geht aus dessen bekannten Rede gegen den Selbstmord hervor.

S. 125 Z. 4. v. o. — In der That eifern Viele gegen das Dogma der Seelenwanderung, s. Saadia in Emunot, ja P. Beer citirt sogar einen Kabbalisten, welcher sagt: המאמין בגלגול הוא מין ונדול עונו מנשוא.

S. 131 Note, Z. 13. v. u. — Vgl. Inchasin I. 42 b.: והתום' כ' דבירוש' בית הפרס מיירי גם זה לא ניחא לי כו' ובירושל' נזיר פ' כ"ב כך דמך ר' יודן נשיא דחק ר' חייא לר' זעירא וסאביה נראה דאפי' בדאורייתא.

S. 147 Note, Ende. — Dies sucht Schelah (fol. 42 a.) dahin zu modificiren: ר"ל שלא קבל אותו הטעם בפי' אבל אמתת ענין זה הטעם בסודו ושרשו קבל.

S. 159 Z. 2. v. u. — Wobei namentlich nicht zu verkennen, daß, hätten die Commentatoren diese für den Glauben gefährliche Consequenzen erkannt, sie aus diesem Umstande auf das Unwahrscheinliche in ihren Interpretationen geschlossen hätten.

S. 169 Note, Z. 1. v. o. — Hiermit glaubt er namentlich die Existenz gewisser Mittelgeschöpfe (Dämonen), wie die individuelle Fortdauer des Menschen nach dem Tode vermittelst eines Corpusculums besser erklären zu können. Vgl. übrigens Geiger (Melo Chofn. Einl. XIII.) von der Kabbala überhaupt: „Bei der feinern Grenzlinie, welche auf diesem Wege zwischen Geistigem und Körperlichem gezogen, wo der allmälige Uebergang des Einen in das Andere durch Verdichtung und Vergeistigung als möglich angenommen werden muß, wird auch der Glaube an eine sinnliche Offenbarung durch die Annahme einer sinnlich wahrnehmbaren Hülle (Malbusch) und der Glaube an die Fortdauer des ganzen Menschen in vergeistigtem feinerem Körper erleichtert."

S. 181 1. Note, Z. 6. v. o. — Vgl. M. Alschkear Gutachten 116: כ' בס' הזוהר ויאמר ה' לדג כו' וכי כאן אמר לי', אלא כו' כל מה דעביד קב"ה בעוברא דבראשית בכולא אתני עמיה כו'.

S. 189 Note, Z. 1. v. o. — Vgl. auch Tanchuma bei Jalkut II. No. 305: יוצר הולד ופניו דומות לנואף.

S. 193 Z. 7. v. u. für „Anlage" vielleicht besser: „Kraft."

Das. Z. 5. v. u. f. „abgesonderte Kraft" vielleicht besser: „abgesondertes Wesen."

S. 236 1. Note. — Es muß nämlich bemerkt werden, daß אלה dem Sohar zugleich Benennung iſt für Iſrael (nach 1. Moſ. 49, 28.); alſo: eine Verbindung von מי und אלה = Gott und Iſrael.

S. 242 Z. 2. v. o. — Darüber, daß der „Gedanke" die „Weisheit" bezeichnet, vgl. Sohar II. 20: כלם בחכמה עשית במחשבה שהיא החכמה.

S. 293 Note, Z. 2. v. o. — Auf dieſe letzte Unterſcheidung macht auch Neander — freilich vom Standpuncte einer andern Auffaſſung der Kabbala, die er mit Neuplatonismus zuſammenſtellt, aus — a. a. O. aufmerkſam.

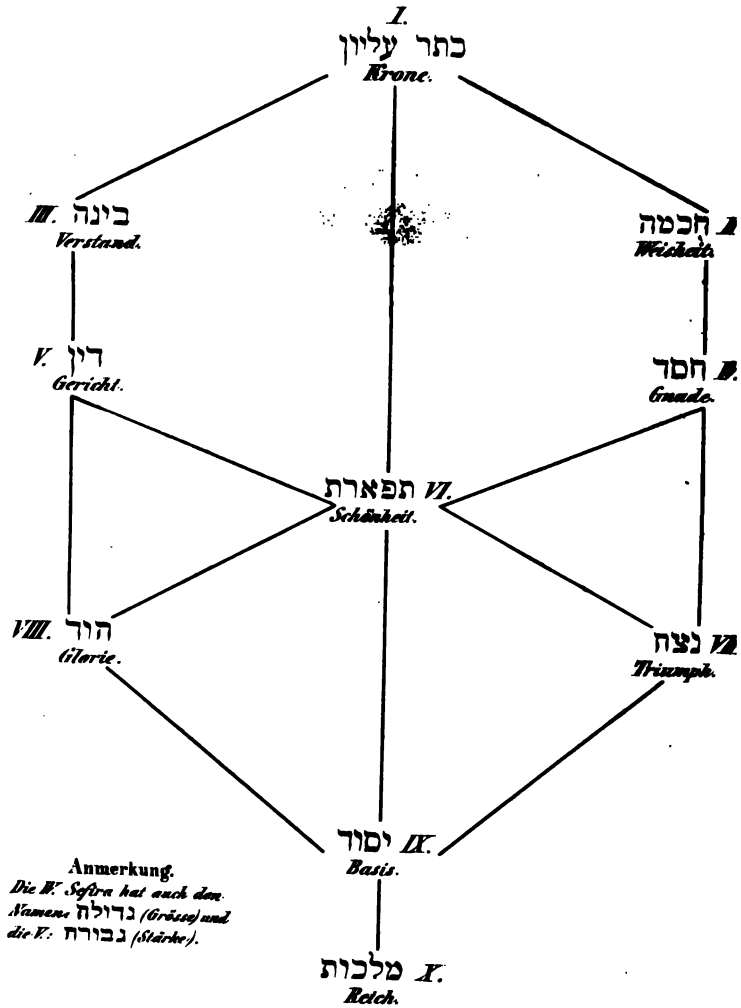
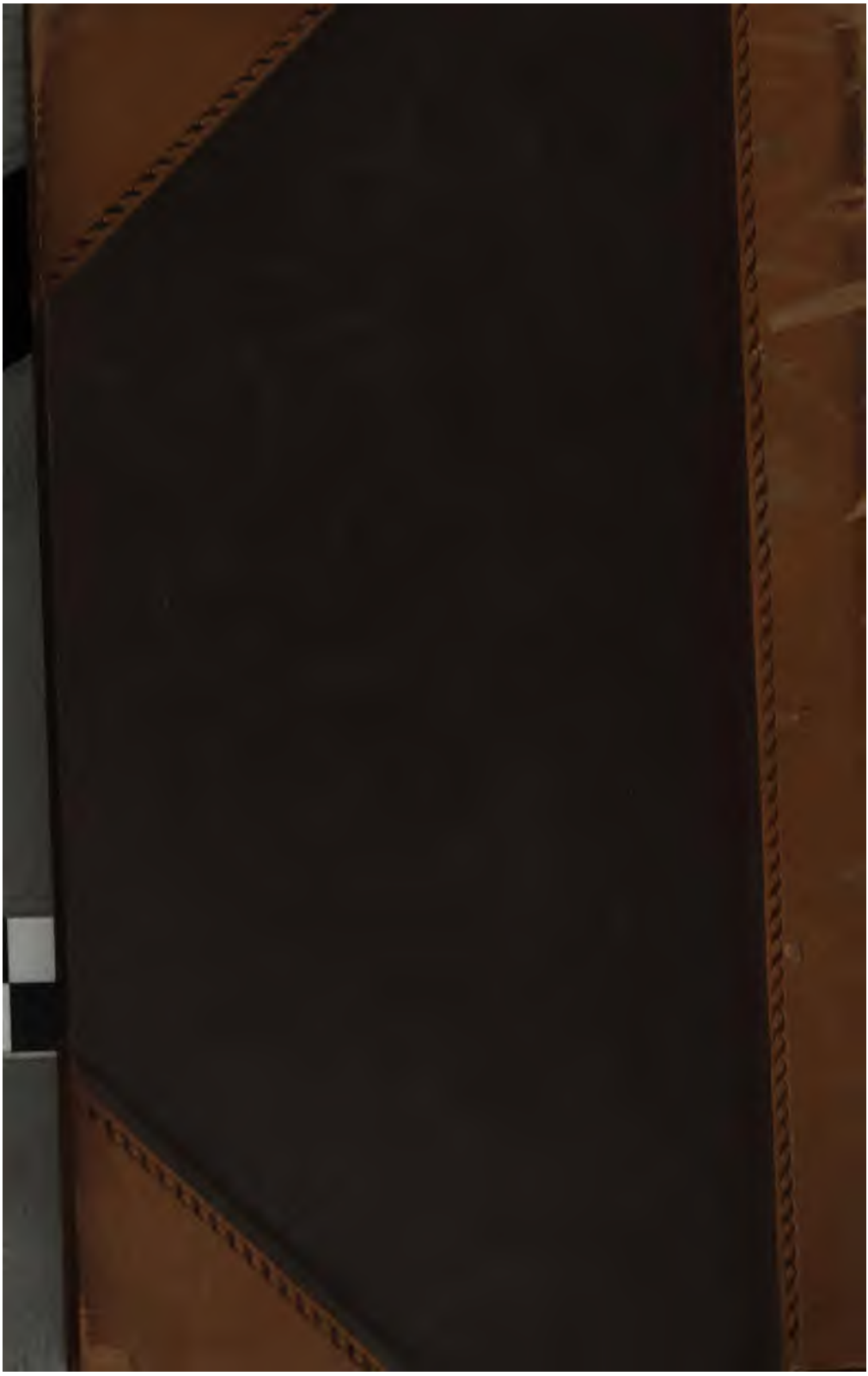
S. 314 Note 3. u. 4. — Dieſelbe Bewandtniß hat es mit den beiden „Stufen" (Sohar 2 a.): תרין דרגין אינון חד דאתמר מה וחד מ .. מ לא אוליד כו' אע דכלהו חד טמירין ביה.

S. 336 Z. 9. v. o. — Vgl. Jeruſchalmi Megilla 1. Cap.: בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אלא יונית.

S. 386 Z. 12. v. o. — Hr. Jellinek geſteht in ſeiner Vorrede (S. IX) ein, daß die Verwandtſchaft der Kabbala mit dem Parſismus nicht ſo einleuchtend iſt; allein er hält dies für einen Vorzug der erſtern, die nicht blos Copie der Lehre Zoroaſters iſt. — Uns will es jedoch bedünken, daß dies vielmehr für die erwähnte Gieſeler'ſche Anſicht ſpricht.

Druckfehler:

S. 1 Z. 7. von unten für ff. lies ꝛc.
— 2 Note, Z. 7. v. oben f. Anknüpfungspuncte l. **Beweismittel.**
— 4 Z. 12. v. o. ſtreiche das Komma.
— 6 Z. 5 v. o. f. Rimonium l. Rimonim.
— 12 Z. 5. v. u. ſtreiche „ſein Geiſtesverwandter."
— 29 Z. 10. v. o. f. Kabbala l. Merkaba.
— 33 Note, Z. 8. v. o. f. Stagyrikers l. Stagyriten.
— 37 Note Z. 5. v. o. f. termes techniques l. **termini technici.**
— 41 Note, Z. 4. v. o. f. *περιψόρα* l. *περίφορα.*
Daſ. Z. 6. f. *περιψέρεια* l. *περιφέρεια.*
S. 42 Note, Z. 4. v. o. f. Efilos l. Atlas.
— 49 Text, Z. 4. v. u. f. Offenbartwerden l. Geoffenbartwerden.
— 53 Note, Z. 2. v. o. f. Emanationsſyſtems l. Azilutſyſtems.
— 59 1. Note, Z. 5. v. o. f. 13. l. 10.
— 72 Z. 6. v. o. f. dieſen Zweifeln l. dieſer Zweifel.
— 88 Z. 11. v. o. f kleinen Spiegel l. Verkleinerungsſpiegel.
— 128 5. Note, f. Begehrungs- u. Empfindungs l. Gefühls- u. **Begehrungs.**
— 160 Z. 17. v. o. f. der wahren Meinung l. dem Ausſpruche.
— 240 Note, Z. 9. v. o. nach abſtrahirt l. ins Auge gefaßt.
Daſ. Z. 2. v. u. ſtreiche die Parentheſe vor Elohim.
S. 236 Note, Z. 6. v. o. f. enden l. ſenden.
— 242 Sub-Note Z. 5. v. u. f. Einheitt l. Einheit.
— 257 Z. 7. v. o. f. enhalten l. enthalten.
— 288 Note, Z. 6. v. u. f. קרישא l. קדישא.
— 289 Sub-Note Z. 1. v. u. f. למא l. למאן.
— 300 2. Sub-Note Z. 7. v. u. hinter III. l. 66.
— 320 im Text Z. 2. v. u. f. Prologomena l. Prolegomena.
— 373 3. Note f. *δυναμείων* l. *δυνάμεων.*



Anmerkung.
Die IV. Sefira hat auch den Namen גדולה *(Grösse) und die V.:* גבורה *(Stärke).*